DELPHICA

Julius Evola

MÉTAPHYSIQUE DU SEXE

Traduit de l'italien
par Philippe Baillet



L'Age d'Homme • Guy Trédaniel

JULIUS EVOLA

MÉTAPHYSIQUE DU SEXE

TRADUCTION ET PRÉFACE
DE PHILIPPE BAILLET

L'AGE D'HOMME

In Memoriam
Dragoš Kalajić (1943-2005)
l'introducteur de Julius Evola dans les Balkans.

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Tout au long de ce livre, Julius Evola cite de très nombreux auteurs français. Lorsque les citations sont insérées dans le corps du texte, la source n'est *jamais* indiquée par l'auteur, ce qui nous a donc contraint de retraduire systématiquement d'après le texte italien. En ce qui concerne les citations figurant dans les notes infrapaginales, l'auteur mentionne généralement la source. Mais nous avons constaté plusieurs erreurs dans les références, ce qui nous a parfois empêché de retrouver le texte original français de la citation, pour ne pas parler d'ouvrages très rares que nous n'avons pas pu consulter, même à la Bibliothèque Nationale. Chaque fois qu'il nous a fallu retraduire d'après le texte italien, nous l'avons clairement indiqué par une note. Le lecteur verra cependant que, dans la grande majorité des cas, nos recherches n'ont pas été vaines.

Deux points particuliers doivent aussi être soulignés: l'auteur, suivant en cela l'usage le plus répandu dans les années cinquante, parle du domaine « hindouiste » (ou « hindou »), alors qu'on parlerait plutôt aujourd'hui, du domaine « indien », le premier n'étant de tout façon qu'une partie du second; une distinction est expressément posée entre ce qui est « aphrodisiaque » *(afrodisiaco)* et ce qui est « aphrodisien » *(afroditico)*, le recours à ce dernier néologisme étant indispensable. La même remarque s'applique à l'adjectif « démétrien » *(demetrico)*.

Ph. B.

Titre de l'original italien : *Metafisica del sesso*

INTRODUCTION

1. — *Délinéament du sujet*

Le titre de ce livre réclame une précision en ce qui concerne le terme « métaphysique ». Ce mot aura ici deux acceptions. La première est assez courante en philosophie, où l'on entend par « métaphysique » la recherche des principes et des significations ultimes. Une métaphysique du sexe désignera donc l'étude de ce que signifient, d'un point de vue absolu, soit les sexes, soit les relations entre les sexes. Une recherche de ce genre n'a guère d'antécédents. Après avoir cité Platon, et si l'on fait abstraction de certaines allusions présentes chez des auteurs plus ou moins contemporains de la Renaissance, des théories de Boehme et de certains mystiques hétérodoxes s'inspirant de son œuvre, jusqu'à Franz von Baader, on arrive vite à Schopenhauer, et il n'y a lieu de mentionner, ensuite, que Weininger et, dans une certaine mesure, Carpenter, Berdïaev et Klages. A l'époque moderne, et de nos jours plus encore, les interprétations du problème des sexes ont connu une multiplication endémique : ce problème a été abordé sur les plans anthropologique, biologique, sociologique, eugénique et, dernier en date, psychanalytique. On a même forgé un néologisme pour qualifier des recherches de ce type — la « sexologie ». Mais tout cela n'a pas grand-chose ou rien à voir avec une métaphysique du sexe. Ici, comme dans tous les autres domaines, la recherche des significations ultimes n'a pas intéressé nos contemporains, ou bien leur est apparue incohérente et dépassée. On a cru parvenir à quelque chose de plus important et de plus sérieux en se tenant au contraire au plan empirique et le plus étroitement humain ; dans certains cas, l'attention s'est même concentrée sur les sous-produits pathologiques du sexe.

Cela vaut aussi, dans une large mesure, pour les auteurs d'hier et d'aujourd'hui, qui ont traité de l'amour plutôt que du sexe spécifiquement. Ils se sont essentiellement limités au plan psychologique et à une analyse générique des sentiments. Même ce que des écrivains comme

Stendhal, Bourget, Balzac, Soloviev ou Lawrence ont dit à ce sujet, ne concerne guère les significations les plus profondes du sexe. Du reste, la référence à l'« amour » — étant donné ce qu'on entend généralement par ce terme, aujourd'hui, par suite aussi de la déviation d'ordre surtout sentimental et romantique que l'expérience amoureuse a subie chez la plupart des gens — ne pouvait pas ne pas créer une équivoque et ne pas restreindre la recherche à un cadre limité et plutôt banal. Çà et là seulement, et par hasard sommes-nous tenté de dire, on s'est approché de ce qui se rapporte à la dimension profonde, ou dimension métaphysique, de l'amour, dans son rapport au sexe.

Mais ici le mot « métaphysique » sera également entendu dans un deuxième sens, en relation avec son étymologie, puisque la « métaphysique » désigne, au sens littéral, la science de ce qui va au-delà du plan physique. Cet « au-delà du plan physique », cependant, ne renverra pas à des concepts abstraits ou à des idées philosophiques, mais à ce qui ressort, comme possibilité d'une expérience non uniquement physique, transpsychologique et transphysiologique, d'une doctrine des états multiples de l'Etre, d'une anthropologie ne s'arrêtant pas, comme celle des temps les plus récents, au simple binôme âme-corps, et connaissant au contraire des modalités « subtiles » et même transcendantes de la conscience humaine. Terre inconnue pour la plupart de nos contemporains, une connaissance de ce genre fit partie intégrante des anciennes disciplines et des traditions des peuples les plus divers.

Nous en tirerons donc des points de référence pour une métaphysique du sexe entendue dans le deuxième sens de l'expression : pour cerner tout ce qui, dans l'expérience du sexe et de l'amour, mène à un changement de niveau de la conscience ordinaire, « physique », et parfois même à un certain dépassement des conditionnements du Moi individuel, et à l'affleurement ou insertion momentanée, dans la conscience, de modes d'être d'un caractère profond.

Que dans toute expérience intense de l'*eros* un rythme différent s'établisse, qu'un courant différent investisse et transporte, ou bien suspende, les facultés ordinaires de l'individu humain, que se produisent des ouvertures sur un monde autre — c'est ce qu'on a su ou pressenti depuis toujours. Mais chez ceux qui sont les sujets de cette expérience fait presque toujours défaut une sensibilité subtile suffisamment développée pour pouvoir saisir quelque chose de plus que les émotions et sensations par lesquelles ils sont pris ; toute base pour s'orienter manque lorsque se produisent les changements de niveau dont on a parlé.

Par ailleurs, du côté de ceux qui font de l'expérience sexuelle l'objet d'une étude scientifique, se référant par là à d'autres et non à eux-mêmes, les choses ne se présentent pas mieux en ce qui concerne une métaphysique du sexe comprise dans ce deuxième sens particulier. Les

sciences en mesure de fournir des références adéquates pour l'exploration de ces dimensions potentielles de l'expérience de l'*eros* ont été totalement perdues. Ainsi ont manqué les connaissances nécessaires pour définir, en termes de *réalité*, les contenus possibles de ce qui est habituellement vécu de manière « irréaliste », par la réduction du non-humain à l'exaltation de certaines formes purement humaines, de la passion et du sentiment : simple poésie, lyrisme, romantisme esthétisant, affadissement de toutes choses.

Ces observations se rapportent au domaine érotique que nous pouvons appeler profane, le seul, pratiquement, que l'homme et la femme de l'Occident moderne connaissent, le seul aussi qui soit envisagé par les psychologues et par les sexologues d'aujourd'hui. Lorsque nous indiquerons les significations les plus profondes qui se cachent dans l'amour en général et même dans l'acte brutal qui l'exprime et l'accomplit — cet acte où « se forme un être multiple et monstrueux », où l'on dirait qu'homme et femme « cherchent à humilier, à sacrifier tout ce qu'il y a de beau en eux » (Barbusse) —, la plupart des lecteurs, peut-être, ne se reconnaîtront pas dans tout cela et penseront qu'il ne s'agit là que d'interprétations toutes personnelles, imaginaires et arbitraires, abstruses et « hermétiques ».

Mais les choses n'auront cette apparence que pour ceux qui posent comme absolu ce qu'ils observent aujourd'hui, en règle générale, autour d'eux, ou bien ce qu'ils expérimentent eux-mêmes. Le monde de l'*eros*, toutefois, n'a pas commencé à notre époque, et il suffit de se référer à l'histoire, à l'ethnologie, à l'histoire des religions, à la sagesse des Mystères, au folklore, à la mythologie, pour se rendre compte de l'existence de formes de l'*eros* et de l'expérience sexuelle où des possibilités plus profondes furent reconnues et intégrées, où des significations d'ordre transphysiologique et transpsychologique, comme celles dont on a parlé plus haut, étaient suffisamment mises en relief. Des références de ce genre, bien établies et unanimes dans les traditions de civilisations pourtant très différentes, permettront de rejeter l'idée qui voudrait que la métaphysique du sexe soit une simple lubie. C'est une autre conclusion qu'il faut tirer : on dira plutôt que, comme par atrophie, certains aspects de l'*eros* sont passés à l'état latent, sont devenus indiscernables dans l'écrasante majorité des cas et qu'il ne reste d'eux, dans l'amour sexuel courant, que des traces et des indices. De sorte que, pour pouvoir les mettre en relief, il faut une intégration, un processus analogue à celui représenté, dans les mathématiques, par le passage de la différentielle à l'intégrale. En effet, croire que dans les formes anciennes, souvent sacrales ou initiatiques, de l'*eros*, on a inventé ou ajouté quelque chose qui n'existait pas dans l'expérience amoureuse, n'est pas vraisemblable, non plus que de penser qu'on a fait de cette expérience un usage

pour lequel elle ne se prêtait en aucune façon, pas même virtuellement et en règle générale. Il est beaucoup plus vraisemblable que cette expérience, au fil du temps, s'est, en un certain sens, dégradée, appauvrie, assombrie ou affadie chez la très grande majorité des hommes et des femmes appartenant à un cycle de civilisation essentiellement orienté vers la matérialité. On a écrit fort justement : « Parce que l'humanité fait l'amour comme elle fait à peu près tout, c'est-à-dire stupidement et inconsciemment, cela n'empêche pas le mystère de continuer de garder sa dignité » [1]. Objecter que certaines possibilités et certaines significations de l'*eros* ne sont attestées que dans des cas exceptionnels, n'a guère de sens. Ce sont précisément ces exceptions d'aujourd'hui (qui doivent d'ailleurs être rapportées à ce qui, en d'autres temps, avait un caractère nettement moins sporadique) qui fournissent la clé pour comprendre le contenu potentiel, profond et inconscient, y compris du profane et du non exceptionnel. Tout en n'ayant en vue, au fond, que les variétés d'une passion de type profane et naturel, Mauclair a raison d'écrire : « L'amour est ainsi. On le mime sans y réfléchir, mais son mystère n'est élucidé que par une infime minorité d'êtres... Dans la foule innombrable des êtres à face humaine il y a très peu d'hommes : et parmi cette sélection il en est très peu qui pénètrent le sens de l'amour » [2]. Ici comme en tout autre domaine, le critère statistique n'a pas la moindre valeur. On peut l'abandonner à une méthode banale comme celle utilisée par Kinsey dans ses fameux rapports sur le « comportement sexuel du mâle et de la femelle de l'espèce humaine ». Dans une recherche comme la nôtre, c'est l'exception qui a valeur de « règle », au sens supérieur du terme.

À partir de là, nous pouvons déjà délimiter les domaines sur lesquels portera notre étude. Le premier domaine sera celui de l'expérience érotico-sexuelle en général, donc de l'amour profane tel que peuvent aussi le vivre n'importe quel homme et n'importe quelle femme, et l'on y recherchera des « indices interstitiels » de quelque chose qui mène, virtuellement, au-delà du simple fait physique et sentimental. L'étude peut partir d'une quantité d'expressions constantes du langage des amants et de formes récurrentes de leur comportement. Cette matière est donc fournie par la vie de tous les jours. Il suffit de la considérer sous un nouvel éclairage pour extraire de ce qui paraît le plus stéréotypé, le plus banal et le plus vide, certaines indications intéressantes.

Toujours en ce qui concerne la phénoménologie de l'amour profane, on peut recueillir d'autres matériaux chez les romanciers et les dramaturges : on sait qu'à l'époque moderne leurs œuvres ont eu pour

1. J. Péladan, *La Science de l'Amour* (Amphithéâtre des sciences mortes), Paris, 1911, p. 102.

2. C. Mauclair, *Essais sur l'amour II. La magie de l'amour*, Paris, 1918, p. 236.

sujet presque exclusif l'amour et le sexe. En règle générale, cette production peut avoir aussi une certaine valeur de témoignage, de « document humain », parce que la matière première de la création artistique est habituellement constituée par une expérience personnelle effectivement vécue, ou du moins tendancielle. Et ce qu'elle présente en outre pour mériter le nom d'art — dans ce qu'elle fait sentir, dire ou faire aux différents personnages — ne se ramène pas toujours à la fiction et à l'imagination. Il peut s'agir au contraire d'intégrations, d'amplifications et d'intensifications où est mis distinctement en lumière ce qui, dans la réalité — dans l'expérience personnelle de l'auteur ou d'autres individus — s'est présenté de manière seulement incomplète, muette ou conative. On peut donc puiser dans l'art et le roman des matériaux supplémentaires, qu'il faut considérer comme objectifs et qui concernent souvent des formes déjà différenciées de l'*eros*.

Mais la recherche de matériaux bute sur des difficultés particulières lorsqu'il s'agit de données se rapportant à un domaine important pour notre étude, le domaine des états qui se manifestent durant l'acmé de l'expérience érotico-sexuelle, durant l'étreinte. La littérature, dans ce cas, n'offre pas grand-chose. Jusqu'à hier, il y avait l'interdit du puritanisme. Mais même dans les romans modernes les plus osés, ce qui est banal et vulgaire l'emporte sur la matière éventuellement utilisable pour notre étude.

Il n'y a guère à tirer de la littérature pornographique diffusée sous le manteau. Essentiellement fabriquée pour exciter les lecteurs, elle est terriblement pauvre en ce qui concerne, non les faits, les scènes décrites, mais les expériences intérieures qui y correspondent : chose logique, d'ailleurs, puisque cette littérature est généralement privée de toute authenticité.

Quant à la possibilité de recueillir directement des matériaux, on se heurte ici à une double difficulté, subjective et objective. Subjective, car on se refuse à parler, avec exactitude et sincérité, non seulement avec des étrangers, mais même avec son propre partenaire masculin ou féminin, de ce qu'on expérimente dans les moments les plus crus de l'intimité corporelle. Objective, parce que ces moments correspondent très souvent à des formes de conscience réduite (et il est logique qu'il en soit ainsi chez la plupart des gens), au point qu'il arrive qu'on puisse ne pas se rappeler ce que l'on a ressenti, et même ce que l'on a dit ou fait en ces moments, lorsque ceux-ci se développent sous leurs formes les plus intéressantes. Nous avons pu constater, précisément, que les moments ultimes, extatiques ou ménadiques, de la sexualité, coïncident souvent avec des interruptions plus ou moins profondes de la conscience chez les amants, d'où ces derniers reviennent à eux-mêmes comme vidés, quand ce qui est pure sensation ou émotion paroxystique ne finit pas par confondre toutes

choses.

Grâce à leur profession, les neurologues et les gynécologues sont théoriquement placés dans une situation très favorable pour réunir des matériaux utiles, dès lors qu'ils sauraient comment s'orienter et s'intéresseraient à ce domaine. Mais ce n'est pas le cas. Avec un bon goût remarquable, l'école positiviste du siècle dernier en arriva à publier des photographies d'organes génitaux féminins pour établir des correspondances bizarres entre des délinquantes, des prostituées et des femmes des populations sauvages. Mais présenter un recueil de témoignages d'ordre introspectif sur l'expérience intérieure du sexe, n'a, semble-t-il, eu aucun intérêt aux yeux de ces gens-là. Du reste, lorsqu'interviennent dans ce domaine des prétentions scientifiques, « sexologiques », les résultats, en général, font montre d'une incompétence plutôt grotesque : le présupposé pour comprendre une expérience étant, ici comme ailleurs, de s'y être déjà correctement livré soi-même. Havelock Ellis [3] a souligné avec raison que « les femmes qui, très sérieusement et très sincèrement, écrivent des livres sur ces problèmes [sexuels] sont souvent les dernières auxquelles on devrait s'adresser comme individus représentatifs de leur sexe : celles qui en savent le plus long sont celles qui ont écrit le moins ». Nous irons plus loin : celles qui en savent le plus long sont celles qui n'ont rien écrit du tout, et cela, naturellement, vaut aussi, dans une large mesure, pour les hommes.

Enfin, au sujet du domaine de l'*eros* profane, nous devons répéter que la discipline qui, le plus récemment, a fait du sexe et de la *libido* une espèce d'idée fixe, à savoir la psychanalyse, ne nous intéressera guère en fonction des objectifs de la présente étude. Elle ne pourra nous offrir des indications utiles que de manière épisodique. En règle générale, ses recherches ont été faussées dès le départ par les préjugés qui lui sont propres et par sa conception absolument déviée et contaminatrice de l'être humain. Il y a même lieu de dire que c'est précisément parce que la psychanalyse, aujourd'hui, par une inversion quasi démoniaque, a mis en relief une primordialité infrapersonnelle du sexe, qu'il faut lui opposer une autre primordialité, métaphysique, dont la première est la dégradation : telle est l'intention fondamentale de ce livre.

Tout cela, qui concerne le domaine de la sexualité ordinaire, qu'elle soit différenciée ou non, ne doit donc pas être identifié, purement et simplement, à toute sexualité possible. Il reste en effet un second domaine, bien plus important à nos yeux, à savoir celui correspondant aux traditions qui ont connu une sacralisation du sexe, un usage magique, sacré, rituel ou mystique de l'union sexuelle et même de l'orgie, parfois sous des formes collectives et institutionnalisées (fêtes saisonnières,

3. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. III, Philadelphie, 1909, p. VII.

prostitution sacrée, hiérogamies, etc.). Les matériaux dont on dispose à ce sujet sont assez vastes ; leur caractère rétrospectif n'enlève rien à leur valeur. Ici aussi, tout est fonction de la possession, ou non, des connaissances adéquates pour procéder à une juste interprétation, sans considérer tous ces témoignages de la façon propre, pratiquement sans exception, aux historiens des religions et aux ethnologues : à savoir avec le même intérêt « neutre » que celui qu'on peut éprouver pour des objets exposés dans un musée.

Ce second domaine, avec sa phénoménologie se rapportant à une sexualité non plus profane, admet lui-même une division, qu'on peut faire correspondre à celle existant entre exotérisme et ésotérisme, usages ordinaires et doctrine secrète. Si l'on met de côté certaines formes de pratique sexuelle, dont les plus connues sont le dionysisme et le tantrisme populaires, ainsi que les divers cultes érotiques, il y a eu des milieux qui, non seulement ont reconnu la dimension la plus profonde du sexe, mais qui ont formulé des techniques ayant souvent des finalités nettement et expressément initiatiques : on a envisagé un régime particulier de l'union sexuelle pouvant mener à des formes d'extase particulières et permettant de vivre comme un avant-goût de l'inconditionné. Il existe une documentation relative à ce domaine spécial et, ici, la concordance assez visible de la doctrine et des méthodes, dans les différentes traditions, est très significative.

Si l'on considère ces divers domaines comme les parties d'un tout, se complétant et s'éclairant réciproquement, la réalité et le sens d'une métaphysique du sexe apparaîtront sous une lumière suffisante. Ce que les êtres humains, habituellement, ne connaissent que lorsqu'ils sont attirés l'un par l'autre, lorsqu'ils s'aiment et s'unissent, sera restitué à l'ensemble plus vaste dont tout cela fait normalement partie. A cause de circonstances spéciales, cet ouvrage ne représentera guère plus qu'une ébauche. Nous avons déjà eu l'occasion de parler, dans d'autres livres, de la doctrine ésotérique de l'androgyne, ainsi que des pratiques sexuelles dont cette doctrine est le fondement. Pour la partie plus nouvelle, à savoir la recherche dans le domaine de l'amour profane, nous aurions dû disposer de matériaux beaucoup plus riches, mais, abstraction faite des difficultés précédemment signalées, une situation contingente toute personnelle nous a empêché de les réunir. Nous pensons toutefois avoir présenté suffisamment de choses pour indiquer une direction et pour donner une idée de l'ensemble.

2. — *Le sexe dans le monde moderne*

Avant d'entrer dans le vif du sujet, quelques brèves considérations sur l'époque où ce livre a été écrit * ne seront peut-être pas inutiles. Chacun sait quel rôle joue le sexe à notre époque, au point qu'on pourrait parler, aujourd'hui, d'une espèce d'obsession sexuelle. Jamais comme aujourd'hui, le sexe et la femme n'ont été mis au premier plan. Sous mille formes, la femme et le sexe dominent dans la littérature, le théâtre, le cinéma, la publicité, dans toute la vie pratique contemporaine. Sous mille formes, la femme est exhibée pour attirer et intoxiquer sexuellement, sans cesse, l'homme. Le *strip-tease*, la mode américaine de la fille qui, sur scène, se déshabille progressivement, ôtant l'un après l'autre ses dessous les plus intimes, jusqu'au minimum nécessaire pour maintenir chez les spectateurs la tension propre à ce « complexe d'attente », ou état de *suspense*, que la nudité immédiate, complète et effrontée détruirait — cela a une valeur de symbole qui résume tout ce qui, dans les dernières décennies de la civilisation occidentale, s'est développé, dans tous les domaines, sous le signe du sexe. On a bien sûr utilisé les ressources de la technique. Les types féminins plus particulièrement fascinants et excitants ne sont plus seulement connus, comme autrefois, dans les zones restreintes des pays où ils vivent ou bien se trouvent. Soigneusement sélectionnées et mises en relief à tout prix, à travers le cinéma, les revues, la télévision, les magazines illustrés et ainsi de suite, actrices, « étoiles » et *misses* deviennent les foyers d'un érotisme dont le rayon d'action est international et intercontinental, de même que leur sphère d'influence est collective, n'épargnant plus des couches sociales qui vivaient, en d'autres temps, à l'intérieur des limites d'une sexualité normale et anodine.

Il faut souligner le caractère cérébral de cette moderne pandémie du sexe. Il ne s'agit pas de pulsions plus violentes qui se manifestent sur le seul plan physique, donnant lieu, comme à d'autres époques, à une vie sexuelle exubérante, non inhibée, et éventuellement au libertinage. Le sexe, aujourd'hui, a plutôt imprégné la sphère psychique, en y produisant une gravitation, insistante et constante, autour de la femme et de l'amour. On a ainsi, comme tonalité de fond sur le plan mental, un érotisme qui présente deux grands caractères : tout d'abord celui d'une excitation diffuse et chronique, pratiquement indépendante de toute satisfaction physique concrète, parce qu'elle dure comme excitation psychique ; en second lieu, et en partie comme conséquence de tout cela, cet érotisme peut aller jusqu'à coexister avec une chasteté apparente. Au sujet du premier de ces deux points, il est caractéristique qu'on pense beaucoup

* L'édition originale de ce livre a paru en 1958 [N.D.T.].

plus au sexe aujourd'hui qu'hier, lorsque la vie sexuelle était moins libre, et alors qu'on eût pu s'attendre logiquement — les mœurs limitant plus fortement une libre manifestation de l'amour physique — à cette intoxication mentale qui est, au contraire, typique de notre époque. Le second point renvoie surtout à certaines formes féminines d'anesthésie sexuelle et de chasteté corrompue en rapport avec ce que la psychanalyse appelle les variantes autistiques de la *libido*. Il s'agit de ces jeunes filles modernes pour lesquelles l'exhibition de leur nudité, l'accentuation de tout ce qui peut les rendre provocantes aux yeux de l'homme, le culte de leur propre corps, les cosmétiques et tout le reste, représentent l'essentiel et leur donnent un plaisir transposé préféré au plaisir spécifique de l'expérience sexuelle normale et concrète, jusqu'à provoquer, envers celle-ci, une sorte d'insensibilité et même, dans certains cas, de répulsion névrotique [4]. Ces types féminins doivent précisément être rangés parmi les foyers qui alimentent le plus l'atmosphère de luxure cérébralisée, chronique et diffuse, de notre époque.

Tolstoï déclara une fois à Gorki : « Pour un Français, il y a d'abord la femme. C'est un peuple exténué, défait. Les médecins affirment que tous les phtisiques sont sensuels ». Laissons les Français de côté : le fait est que la diffusion pandémique de l'intérêt pour le sexe et la femme caractérise toute époque crépusculaire et que ce phénomène de l'époque moderne est donc un des nombreux phénomènes qui nous montrent que cette époque représente la phase la plus poussée, terminale, d'un processus de régression. On ne peut pas ne pas rappeler les idées formulées par l'Antiquité gréco-romaine à partir d'une analogie avec l'organisme humain. La tête, la poitrine et les parties inférieures du corps sont, chez l'homme, les sièges, respectivement, de la vie intellectuelle et spirituelle, des tendances de l'âme qui vont jusqu'à la disposition héroïque, enfin de la vie du ventre et du sexe. Y correspondent trois formes dominantes d'intérêt, trois types humains, trois types — peut-on ajouter — de civilisation. Il est évident que nous vivons aujourd'hui, par suite d'une régression, dans une civilisation où l'intérêt prédominant n'est plus l'intérêt intellectuel ou spirituel, n'est pas non plus celui héroïque ou se rapportant, d'une manière ou d'une autre, à des expressions supérieures de l'affectivité, mais l'intérêt infrapersonnel déterminé par le ventre et le sexe : si bien que la parole malheureuse d'un grand poète, selon laquelle

4. L.T. Woodward a raison de voir une forme de sadisme psychologique chez les femmes d'aujourd'hui qui « mettent leur corps bien en vue, mais en y ajoutant l'inscription symbolique "interdit de toucher". On trouve partout des adeptes de cette forme de tourment sexuel : la fille qui se présente en bikini réduit au minimum, la dame au décolleté provocant, la gamine qui ondule dans la rue les fesses moulées par un pantalon très collant ou avec une "minijupe" qui laisse voir plus de la moitié des cuisses, désirant être regardée mais non touchée, et toutes prêtes à s'indigner ».

la faim et l'amour seraient les deux grandes forces de l'histoire, risque de devenir vraie. Aujourd'hui, le ventre constitue l'arrière-plan des luttes sociales et économiques les plus typiques et les plus calamiteuses. Il a pour contrepartie l'importance prise, de nos jours, par la femme, l'amour et le sexe.

Un autre témoignage nous est fourni par l'ancienne tradition hindoue des quatre âges du monde, dans sa formulation tantrique. La caractéristique fondamentale du dernier de ces âges, de l'âge sombre (*kâlî-yuga*), serait le complet réveil — c'est-à-dire le déchaînement — de Kâlî, à un point tel qu'elle dominerait cette époque. Dans la suite, nous nous occuperons souvent de Kâlî ; sous l'un de ses principaux aspects, elle est la déesse, non seulement de la destruction, mais du désir et du sexe. A ce sujet, la doctrine tantrique formule une éthique et indique une voie, qui eussent été réprouvées ou tenues secrètes aux époques antérieures : transformer le poison en remède. Mais si l'on considère le problème de la civilisation, il n'y a pas lieu de se faire aujourd'hui, en fonction de perspectives de ce genre, certaines illusions. Le lecteur verra plus loin à quel plan se réfèrent ces possibilités mentionnées ici en passant. Pour l'instant, il faut seulement constater que la pandémie du sexe est l'un des signes du caractère régressif de l'époque actuelle : pandémie dont la contrepartie naturelle est la gynécocratie, la prédominance tacite de tout ce qui, directement ou indirectement, est conditionné par l'élément féminin, dont nous avons également indiqué ailleurs les récurrences variées au sein de notre civilisation [5].

Dans ce contexte particulier, ce qui sera mis en lumière en fait de métaphysique et d'usage du sexe ne pourra donc servir qu'à marquer une opposition, fixer certains points de vue, dont la connaissance rendra directement sensible, dans ce domaine également, la déchéance intérieure de l'homme moderne.

5. Cf. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, 2e éd., Milan, 1951, p. 422-423 [tr. fr. : *Révolte contre le monde moderne*, éd. de l'Homme, Montréal-Bruxelles, 1972 - N.D.T.] ; et notre commentaire de l'anthologie de J.J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, Milan, 1949, p. 14 sq. Le signe de la venue de l'« âge sombre » est aussi annoncé par le fait que « les hommes deviennent soumis aux femmes et esclaves du plaisir, oppresseurs de leurs amis, de leurs maîtres et de ceux qui méritent le respect » (*Mahânirvâna-tantra*, IV, 52).

Premier chapitre

EROS ET AMOUR SEXUEL

3. — *Le préjugé évolutionniste*

Il est évident que la signification qu'on attribue à la sexualité dépend de la façon dont on conçoit, en général, la nature humaine, c'est-à-dire de l'anthropologie particulière qu'on a adoptée. Le caractère de cette anthropologie ne peut pas ne pas se refléter sur l'idée même qu'on se fait du sexe. Ainsi, la signification que peut avoir la sexualité dans l'optique d'une anthropologie qui reconnaît à l'homme la dignité d'un être non exclusivement naturel, sera, par exemple, nécessairement opposée à celle que lui attribuent une anthropologie qui considère l'homme comme l'une des nombreuses espèces animales et une époque à laquelle il a paru approprié — comme l'a remarqué H.L. Philip — d'écrire Sélection Naturelle avec la majuscule, comme on le faisait pour le nom de Dieu.

Durant la période la plus récente, et aujourd'hui encore dans les traités à prétention « scientifique », la perspective de la sexologie s'est ressentie et se ressent de l'héritage du matérialisme du XIXe siècle, qui a eu pour présupposés le darwinisme et le biologisme, c'est-à-dire une image totalement déformée et mutilée de l'homme. De même que, selon ces théories, l'homme dériverait de l'animal par « évolution naturelle », de même la vie sexuelle et érotique de l'homme a été présentée comme un prolongement des instincts animaux et expliquée, dans son fond ultime et positif, par les finalités purement biologiques de l'espèce.

Ainsi s'est affirmée dans ce domaine également la tendance moderne à réduire le supérieur à l'inférieur, à expliquer le supérieur par l'inférieur — en l'occurrence l'humain par ce qui est physiologique et animal. Pour les palais plus délicats, la psychanalyse est intervenue ensuite, prenant en compte le facteur psychologique, mais confirmant la même tendance. En effet, pour l'anthropologie psychanalytique, c'est toujours un élément prépersonnel et infrapersonnel — le monde de l'inconscient, de l'instinct, de l'*Es*, des archétypes archaïques renvoyant à une ancestralité primitiviste — qui constitue le fond de l'homme. Et c'est en fonction de ce fond

ou arrière-plan que les psychanalystes croient pouvoir expliquer tout ce qui, chez l'homme, était précédemment considéré comme vie psychique autonome ; surtout quand il s'agit, d'ailleurs, de l'amour et du sexe.

Les présupposés sur lesquels on s'appuiera ici sont complètement différents. Notre point de départ ne sera pas la théorie moderne de l'évolution, mais la doctrine traditionnelle de l'involution. Pour être précis, il est à nos yeux plus juste de dire que le singe dérive de l'homme par involution, que d'affirmer que l'homme dérive du singe par évolution. Comme pour de Maistre, pour nous aussi les peuples sauvages ne sont pas des peuples primitifs, au sens de peuples originels, mais souvent des restes dégénérés, crépusculaires, nocturnes, de races plus anciennes qui ont entièrement disparu. Nous tiendrons pour vrai ce qui, au demeurant, a également été pressenti par différents chercheurs qui se sont élevés contre le dogme évolutionniste (Kohlbrugge, Marconi, Dacqué, Westenhöfer, Adloff) : il faut voir dans les espèces animales les spécialisations dégénératives épuisées de possibilités comprises dans l'être humain primordial, et comme des sous-produits du véritable processus évolutif, qui est centré dès le départ sur l'homme. De sorte que l'ontogenèse — l'histoire biologique de l'individu — ne répète pas du tout la phylogenèse — l'histoire évolutive présumée de l'espèce —, mais traverse des possibilités éliminées, s'arrêtant à des ébauches et passant outre, subordonnant ces possibilités au principe supérieur, spécifiquement humain, qui peu à peu, dans le développement individuel, se définit et s'accomplit.

Les différences fondamentales de méthode et d'orientation qui dérivent de ces prémisses, apparaissent donc clairement, y compris en rapport avec notre sujet. Nous n'envisagerons pas la sexualité humaine comme un prolongement de la sexualité animale ; nous envisagerons au contraire — et nous dirons pourquoi — la sexualité animale — en elle-même, chez les bêtes et telle qu'elle se présente aussi, éventuellement, chez l'homme — comme la chute et la régression d'une impulsion qui n'appartient pas à la sphère biologique. Métaphysiquement parlant, c'est ainsi que les choses nous apparaîtront lorsqu'il sera question de l'« instinct de reproduction » et de la « vie de l'espèce ». L'un et l'autre ne représentent en aucune manière le fait premier. Ce sont des dérivés.

4. — *Amour et sexualité*

Après ces considérations générales méthodologiques, venons-en à la définition de l'objet spécifique de notre étude.

Cet objet n'est pas l'acte sexuel sous ses aspects immédiats et physiques. Puisque nous nous référons essentiellement à l'homme, c'est plutôt le phénomène plus vaste et plus complexe constitué par l'amour, qui entre en question. Mais, comme il est normal, une délimitation s'impose aussitôt, étant donné qu'on peut parler de l'amour dans un sens générique, puisqu'il existe un amour des parents, un amour de la beauté, un amour de la patrie, un amour maternel et ainsi de suite. Il existe aussi une conception idéale ou sentimentale de l'amour, pour laquelle ce dernier s'estompe dans la simple affection, dans la communauté humaine intersexuelle ou dans l'affinité intellectuelle. Ainsi, pour rendre les choses concrètes, il sera bon d'employer l'expression plus précise d'*amour sexuel*. Nous considérerons donc cette expérience humaine qui peut comprendre un ensemble de facteurs mentaux, affectifs, moraux et même intellectuels excédant le domaine biologique, mais qui a pour centre de gravité naturel l'union effective de deux êtres de sexe opposé telle qu'elle se réalise habituellement dans l'étreinte corporelle.

Plusieurs formes de l'amour humain ont été distinguées. On connaît la distinction de Stendhal entre un amour-passion, un amour relevant essentiellement de l'esthétique et du goût, un amour physique et un amour fondé sur la vanité. Cette distinction n'est guère utilisable ; d'un côté, elle repose sur des éléments périphériques, qui semblent détachés de toute expérience profonde dès lors que l'un quelconque d'entre eux devient vraiment le facteur prédominant ; de l'autre, il ne s'agit que de la distinction de plusieurs aspects du phénomène érotique pris dans son ensemble. L'amour qui peut intéresser notre recherche, c'est essentiellement l'amour-passion — et, au fond, c'est le seul qui mérite le nom d'amour. On pourrait reprendre à son sujet la définition de Bourget : « Il existe un certain état mental et physique durant lequel tout s'abolit en nous, dans notre pensée, dans notre cœur et dans nos sens… J'appelle cet état l'Amour » [1]. L'amour physique au sens indiqué par Stendhal ne peut se présenter comme une variété de l'amour que si l'on suppose un processus de dissociation et de primitivisation. En règle générale, il fait partie intégrante de l'amour-passion. Considéré en soi, il en représente la limite inférieure ; mais il n'en conserve pas moins, toujours, la nature.

Il importe de fixer ici ce point fondamental : la différence entre notre conception et la conception « positiviste » réside dans l'interprétation différente, non physique ou biologique, de la signification de l'union sexuelle ; car pour le reste, en effet, nous aussi voyons pareillement dans

1. P. Bourget, *Physiologie de l'amour moderne. Fragments posthumes d'un ouvrage de Claude Larcher recueillis et publiés par Paul Bourget*, Paris, 1891, p. 24. Comme corollaire : « Tout amant qui cherche dans l'amour autre chose que l'amour, depuis l'intérêt jusqu'à l'estime, n'est pas un amant » (*ibid*).

cette union la fin essentielle et la conclusion de toute expérience fondée sur l'attraction entre les sexes, le centre de gravité de tout amour.

Des affinités idéales, le dévouement et l'affection, l'esprit de sacrifice, des manifestations élevées du sentiment peuvent aussi intervenir dans l'amour ; mais tout cela représente, du point de vue existentiel, quelque chose d'« autre », ou quelque chose d'incomplet, s'il n'y a pas pour contrepartie cette attirance qu'on a l'habitude d'appeler « physique », dont la conséquence est l'union des corps et le trauma de l'étreinte. C'est à ce moment que se produit, pour ainsi dire, le *précipité*, le passage à l'acte et la consommation apicale, le naturel *terminus ad quem* de tout l'ensemble de l'expérience érotique en tant que telle. Lorsque la pulsion sexuelle s'éveille sous l'effet de l'« attirance » physique, les couches les plus profondes de l'être, couches existentiellement élémentaires par rapport au simple sentiment, se mettent en mouvement. L'amour le plus élevé entre des êtres de sexe opposé est, d'une certaine façon, irréel sans cette espèce de court-circuit, dont l'expression la plus grossière est le *climax* de l'orgasme sexuel ; mais ce n'en est pas moins celui-ci qui renferme la dimension transcendante, non individuelle, de la sexualité. Certes, un amour platonique peut lui aussi mener au-delà de l'individu à travers, par exemple, le dévouement incessant et absolu et toute espèce de sacrifice de soi : mais en tant que disposition spirituelle qui ne pourra fructifier concrètement que sur un autre plan, non dans une expérience en acte, non dans une sensation et une réelle fracture de l'être. Répétons-le : dans le domaine dont nous parlons, les profondeurs de l'être ne sont touchées et mises en mouvement que par l'union effective des sexes.

Par ailleurs, que souvent la sympathie, la tendresse et d'autres formes d'amour « non matériel » soient génétiquement reliées à la sexualité, dont elles ne représentent souvent que des sublimations, des transpositions ou des déviations régressives infantiles — c'est une idée qu'on peut mettre à l'actif de la psychanalyse, et dont il convient de tenir compte.

C'est pourquoi il faut prendre position contre la conception qui fait apparaître comme un progrès et un enrichissement le passage de l'amour sexuel à l'amour de nature principalement affective et sociale, fondé sur la vie à deux, avec le mariage, la famille, la progéniture et le reste. Existentiellement, dans tout cela on n'a pas un plus, mais un moins, une chute intensive de niveau. Dans ces formes, le contact, fût-il trouble, avec des forces primordiales, est rompu, ou ne se maintient que par reflet. Comme nous le verrons, un amour fixé sur ce plan — le plan de l'« humain, trop humain » de Nietzsche — n'est qu'un succédané. Métaphysiquement, avec cet amour l'homme s'invente une solution illusoire pour répondre au besoin de confirmation et d'intégralité ontologique qui constitue l'arrière-plan essentiel et inconscient de la pulsion sexuelle. Schiller a écrit : « La passion passe, l'amour doit

rester ». On ne saurait voir là qu'un *pis-aller* * et l'un des drames de la condition humaine. Car seule la passion peut mener à l'« instant fulgurant de l'unité ».

5. — Eros *et instinct de reproduction*

Les considérations qui précèdent sont destinées à indiquer le niveau intensif de l'expérience érotique qui peut présenter un véritable intérêt pour notre étude, à l'exclusion des formes affadies ou incomplètes de cette expérience. Pour le reste, de même que nous avons pris position contre la sexologie d'inspiration biologique avec une critique sur laquelle nous reviendrons plusieurs fois, de même, pour prévenir toute équivoque, nous dénoncerons l'erreur de ceux qui, récemment, comme en une reprise de la polémique rousseauiste contre la « culture » au nom de la « nature », se sont mis à prêcher une sorte de nouvelle religion naturaliste du sexe et de la chair. Le représentant le plus connu de cette tendance est D.H. Lawrence. Son point de vue a été résumé dans les paroles qu'Aldous Huxley, dans *Point counter Point*, fait prononcer à Campion, à savoir que ce ne sont pas les appétits et les désirs « naturels » qui rendent les hommes si bestiaux : « Non, bestiaux n'est pas le mot juste, car il implique une offense envers les animaux — disons : trop humainement méchants et vicieux ». « C'est l'imagination, c'est l'intellect, ce sont les principes, l'éducation, la tradition. Laissez les instincts à eux-mêmes, et ils feront très peu de mal ». Les hommes, dans leur majorité, sont donc considérés comme des êtres pervertis, « éloignés de la norme centrale de l'humanité », soit quand ils excitent la « chair », soit quand ils la nient en faveur de l'esprit. Lawrence a personnellement écrit : « Ma religion, c'est la foi dans le sang et la chair, qui sont plus sages que l'intellect » [2]. Il est singulier que le même Lawrence ait aussi écrit des choses peu banales, comme celle-ci : « Dieu le Père, l'insondable, l'inconnaissable, nous le portons dans la chair, nous le trouvons dans la femme. Elle est la porte par laquelle nous entrons et sortons. En elle nous retournons au Père, mais comme ceux qui assistèrent aveugles et inconscients à la transfiguration » ; on trouve en outre chez Lawrence certaines intuitions justes sur l'union qui s'accomplit à travers le sang. En revanche, avec l'idée rapportée plus haut, on tombe dans une équivoque regrettable et l'on fait

* En français dans le texte [N.D.T.].

2. Cf. H.T. Moore, *D.H. Lawrence's letters to Bertrand Russell*, Gotham Book Mart, en l'espèce la lettre du 8 décembre 1915.

d'une mutilation un idéal de santé. Péladan a raison lorsqu'il affirme : « Le Réalisme ne vaut pas mieux dans l'amour que dans l'art. L'imitation de la nature, sur le plan érotique devient l'imitation de la Bête » [3]. Tout « naturalisme » pris dans ce sens ne peut en effet signifier qu'une déchéance, car ce qui doit être réputé naturel pour l'homme en tant qu'homme n'est pas du tout ce à quoi s'applique ce terme dans le cas des animaux : est naturelle pour l'homme la conformité à *son* type, au statut qui revient à l'homme en tant que tel dans la hiérarchie globale des êtres. C'est donc un ensemble de facteurs complexes, incluant même dans certains cas ce qui peut sembler perversion du point de vue de l'animal, qui définissent, chez l'homme, l'amour et la sexualité. Pour l'homme, être naturel au sens des paroles de Campion, ce n'est précisément que se dénaturer. Le sexe a chez l'homme sa propre physionomie spécifique. Il est libre, dans une très grande mesure — et il l'est d'autant plus que l'individu est plus différencié — des liens et des périodes saisonnières de rut qu'on observe dans la sexualité animale (et ici, du reste, non sans raison, chez les femelles plus que chez les mâles). L'homme peut désirer et aimer à n'importe quel moment : et ceci est un trait *naturel* de *son* amour. Ce n'est en aucune façon un fait artificiel de « corruption » dû à un « éloignement de la nature ».

Nous irons plus loin et nous dirons que le fait d'intégrer l'amour sexuel dans les besoins *physiques* de l'homme dérive également d'une équivoque. Chez l'homme, au fond, il n'y a jamais de désir sexuel physique ; dans sa substance, le désir de l'homme est toujours psychique, le désir physique n'étant qu'une traduction et une transposition d'un désir psychique. Le processus ne s'arrête si rapidement que chez les individus les plus primitifs, seul le terme de ce processus étant présent à leur conscience, comme une concupiscence charnelle âpre et contraignante, univoquement liée à des conditionnements physiologiques et, en partie aussi, à des conditionnements d'ordre plus général, ceux qui sont au premier plan dans la sexualité animale.

Il faut maintenant soumettre à une critique pertinente la mythologie à laquelle s'adonne la sexologie courante lorsqu'elle parle d'un « instinct de reproduction » et voit dans cet instinct le fait premier de tout érotisme. L'instinct de conservation et l'instinct de reproduction seraient les deux forces fondamentales, liées à l'espèce, qui agissent chez l'homme, non moins que chez les animaux. La limite de cette théorie prosaïque et plate est atteinte par les biologistes et psychologues positivistes, qui en arrivent, comme Morselli [4], à subordonner un instinct à l'autre, puisqu'ils pensent que l'individu se nourrit et lutte pour se conserver seulement parce qu'il

3. J. Péladan, *La science de l'amour*, cit., p. 210.

4. E. Morselli, *Sessualità umana*, Milano [2], 1944.

doit se reproduire, la fin ultime étant « la continuité de la vie universelle ».

Ce n'est pas le lieu de s'arrêter sur l'« instinct de conservation » et d'en montrer la relativité en rappelant toutes les impulsions qui, chez l'homme en tant que tel, peuvent neutraliser ou contredire cet instinct, au point de le mener à l'autodestruction ou à des comportements qui en font totalement abstraction et qui n'entretiennent aucune relation avec les « finalités de l'espèce ». Dans certains cas, l'autre instinct, précisément, le prétendu instinct de reproduction, peut jouer ce rôle, lorsqu'il ne fait plus penser ni à la santé, ni à la conservation de soi.

L'« instinct de reproduction » représente une explication tout à fait abstraite de la pulsion sexuelle, dans la mesure où, psychologiquement, donc si l'on se réfère aux données immédiates de l'expérience vécue individuelle, cette explication s'avère privée de tout fondement. Chez l'homme, l'instinct est un fait conscient. Mais chez lui l'instinct de reproduction, en tant que contenu de la conscience, est inexistant ; le moment « génésiaque » ne figure pas du tout dans le désir sexuel comme expérience, ni dans les développements de ce désir. La conscience du fait que le désir sexuel et l'érotisme, lorsqu'ils conduisent à l'union de l'homme avec la femme, peuvent donner lieu à la procréation d'un nouvel être, n'est qu'une conscience *a posteriori* ; elle résulte d'un examen externe de ce que l'expérience en général présente avec une grande fréquence, sous la forme de corrélations constantes : corrélations en ce qui concerne soit la physiologie de l'acte sexuel, soit ses conséquences possibles. Entre autres confirmations de ce que nous avançons, on peut signaler que certaines populations primitives, qui n'ont pas entrepris cet examen, ont attribué la naissance d'un nouvel être à des causes n'ayant aucun rapport avec l'union sexuelle. Ce qu'a pu écrire Klages est donc tout à fait juste : « C'est une erreur, une falsification délibérée que de qualifier l'instinct sexuel comme instinct de reproduction. La reproduction est un effet possible de l'activité sexuelle, mais elle n'est pas du tout comprise dans l'expérience vécue de l'excitation sexuelle. De celle-ci, l'animal *n'est pas conscient* : seul l'homme l'est » [5], l'ayant à l'esprit non quand il *vit* l'instinct, mais quand il subordonne l'instinct à une fin. Il est inutile de rappeler les nombreux cas où la fécondation intervenue de la femme aimée, non seulement n'avait pas été cherchée, mais avait même été délibérément entravée. Par ailleurs, il y aurait incontestablement quelque chose de ridicule à vouloir associer le facteur « génésiaque » aux modèles communément reconnus comme les modèles les plus élevés de l'amour *humain*, aux grandes figures d'amants de l'histoire ou de l'art : Tristan et Iseult, Roméo et Juliette, Paolo et Francesca, etc. ; les

5. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Iéna [3], 1930, p. 25.

imagine-t-on dans une aventure avec heureux dénouement obligé, avec un enfant et même une nichée d'enfants comme couronnement du tout ? Au sujet d'un couple d'amants qui n'eut jamais d'enfants, un personnage de Barbey d'Aurevilly déclare : « Ils s'aiment trop. Le feu dévore, consume et ne produit pas ». Et la femme à laquelle on demande si elle n'est pas triste de ne pas avoir d'enfants, répond : « Je n'en veux pas ! Les enfants ne servent qu'aux femmes malheureuses ».

La vérité, c'est ce que quelqu'un a exprimé de cette façon humoristique : « En s'éveillant, Adam ne crie pas devant Eve, à la façon d'un sénateur contemporain : "Voici la mère de mes enfants, la prêtresse de mon foyer" ». Même quand le désir d'avoir des enfants joue un rôle fondamental dans l'établissement des relations entre homme et femme, ce sont ici des considérations fondées sur la réflexion et la vie sociale qui entrent en jeu, et ce désir n'a rien d'un instinct, sinon dans un sens métaphysique tout particulier dont nous parlerons le moment venu (cf. p. 73 sq.). Dans le cas même où un homme et une femme ne s'unissent que pour mettre au monde des enfants, il n'est pas certain qu'ils seront pris par cette idée dans l'acte de leur union, il n'est pas certain que cette idée les animera et les transportera durant leur étreinte [6]. Il se peut qu'il en aille autrement demain, et qu'en hommage à la morale sociale, ou encore à la morale catholique, on cherche, dans la direction ayant pour limite la fécondation artificielle, à réduire ou carrément à éliminer le facteur irrationnel et perturbateur constitué par le pur fait érotique : mais dans ce cas, justement, on serait encore moins fondé à parler d'un *instinct*. Le fait vraiment premier, c'est l'attraction qui naît entre deux êtres de sexe différent, avec tout le mystère et la métaphysique qu'elle implique ; c'est le désir de l'un pour l'autre, l'impulsion irrésistible vers l'union et la possession, où agit obscurément, — nous y avons fait allusion et nous y reviendrons plus longuement — une pulsion encore plus profonde. Dans tout cela, la « reproduction », en tant que fait de la conscience, est complètement exclue.

Quelques justes observations de Soloviev peuvent aussi trouver place dans ce contexte. Soloviev a souligné l'erreur de ceux, précisément, qui pensent que l'amour sexuel a pour raison d'être la multiplication de

6. Font exception les cas où, parallèlement à une sacralisation des unions, on cherchait, dans certaines cultures anciennes, une fécondation voulue et consciente, parfois liée à des structures symboliques et à des formules d'évocation (par exemple en Inde et en Islam). Nous reviendrons sur ce point. De toute façon, même pour des cas de ce genre, on distinguait, dans le monde gréco-romain, non seulement entre les unions destinées à ce but, mais entre les femmes devant être employées selon les objectifs poursuivis. On attribue en effet les paroles suivantes à Démosthène, tirées de son discours contre Nééra : « Nous avons les hétaïres pour la volupté, les concubines pour le soin journalier du corps, les épouses pour avoir des enfants légitimes et pour garder fidèlement la maison ».

l'espèce, l'amour ne servant que de moyen en fonction de ce but. De nombreux organismes, tant du règne végétal que du règne animal, se multiplient de manière asexuelle ; le fait sexuel intervient dans la multiplication, non des organismes en général, mais des organismes supérieurs. De sorte que « le sens de la différenciation sexuelle (et de l'amour sexuel) ne doit nullement être recherché dans l'idée de la vie du genre et de sa multiplication, mais seulement dans l'idée de l'organisme supérieur ». En outre, « plus nous montons haut dans l'échelle des organismes, plus la puissance de multiplication s'amoindrit, tandis qu'au contraire augmente la force de l'inclination sexuelle... Enfin, chez l'être humain, la multiplication se fait beaucoup moins que dans tout le reste du règne animal, alors que l'amour sexuel atteint l'importance et l'intensité les plus grandes ». Il apparaît donc que « l'amour sexuel et la multiplication du genre se trouvent *dans un rapport inverse* : plus fort est l'un de ces éléments, plus faible est l'autre » ; si l'on considère les deux extrémités de la vie animale, on trouve à la limite inférieure la multiplication, la reproduction, sans aucun amour sexuel, et l'on trouve à la limite supérieure, au sommet, un amour sexuel qui est possible parallèlement à une complète exclusion de la reproduction, dans toutes les formes de grande passion, conformément à ce que nous avons souligné plus haut [7]. On peut faire, en effet, cette constatation récurrente : « La passion sexuelle comporte presque toujours une déviation de l'instinct : la fin de ce dernier, en d'autres termes la reproduction de l'espèce, y est en effet presque toujours esquivée » [8]. Ce qui signifie qu'il s'agit de deux faits différents et qu'on ne peut pas dire que le premier n'est qu'un moyen ou instrument du second [9]. Sous ses formes supérieures, typiques, l'*eros* a un caractère autonome, non déductible, qui n'est pas entamé par ce que son activation dans le domaine de l'amour physique peut matériellement réclamer.

6. — *Le mythe du « génie de l'espèce »*

Il est singulier que l'une des rares tentatives de définition d'une métaphysique du sexe entreprises à l'époque moderne, celle de Schopen-

7. V. Soloviev, *Le sens de l'amour*, Paris, 1941, p. 7-8, 9, p. 10.

8. A. Joussain, *Les passions humaines*, Paris, 1928, p. 171. Entre autres données, on a pu établir la très fréquente stérilité des femmes les plus sensuelles, y compris sur le plan le plus crûment physiologique : et l'analyse de la substance qui prévient en elles, durant l'étreinte, la fécondation, a tout récemment servi de base à l'une des variantes de la séroprophylaxie anticonceptionnelle (cf. A. Cucco, *L'amplesso e la frode*, Rome, 1958, p. 573 sq).

9. V. Soloviev. *Op. cit.*, p. 11.

hauer, se soit fondée sur l'équivoque qu'on vient de dénoncer. Pour pouvoir conserver l'idée que le but essentiel de l'amour est la procréation, « la formation de la prochaine génération », Schopenhauer n'a pas hésité à faire intervenir un mythique « génie de l'espèce » qui éveillerait l'attraction entre les sexes et déterminerait, de façon avisée, les choix sexuels, à l'insu des individus, et même en les trompant et en s'en servant comme de simples instruments. « Qu'un enfant donné soit engendré — écrit Schopenhauer [10] — tel est le véritable but de tout le roman d'amour, même si les protagonistes de celui-ci n'en ont aucunement conscience : de quelle façon ce but est atteint, cela est secondaire ». Plus précisément, le but serait la procréation d'un nouvel être aussi proche que possible du type pur, parfait et capable de survivre, de l'espèce ; ainsi l'espèce amènerait-elle chaque homme à choisir la femme la plus apte à satisfaire ces finalités biologiques, la faisant apparaître à l'homme comme son idéal, l'entourant du halo de la beauté et de la séduction, lui faisant concevoir la possession de cette femme et le plaisir qu'elle peut donner comme l'essence même de tout bonheur et le sens de la vie. « Le mieux pour l'espèce réside là où l'individu croit trouver le plus grand plaisir ». Ainsi, tant la beauté féminine que le plaisir seraient des illusions, des séductions avec lesquelles le « génie de l'espèce » jouerait et tromperait l'individu. « C'est pourquoi — ajoute Schopenhauer — tout amoureux, après être enfin parvenu à son but, c'est-à-dire à la satisfaction sexuelle, se sent déçu : parce que l'illusion avec laquelle l'espèce le trompait et l'alléchait, s'est évanouie » [11].

Nous verrons plus loin ce que l'on peut emprunter, dans un contexte différent, à des conceptions de ce genre. Mais, pour l'essentiel, il s'agit de simples spéculations en marge du darwinisme, dont le caractère unilatéral et abstrait est manifeste. En premier lieu, toute cette mécanique d'un finalisme biologique, il eût fallu la rattacher à l'inconscient (comme l'a fait plus résolument E. von Hartmann, en reprenant et en développant avec cohérence les théories schopenhaueriennes) ; un instinct absolument inconscient guiderait l'homme vers la femme (ou vice versa) qui présente les qualités les plus aptes à la reproduction du type de l'espèce, car, encore une fois, rien de tel n'est présent dans la conscience de celui qui aime et désire. Le fait élémentaire constitué par l'attraction des sexes et par le fluide-ivresse qui s'établit directement entre homme et femme, ne connaît rien de cet instinct, ni de sa secrète sagesse. Comme nous le verrons bientôt, même si l'on considère le problème des choix sexuels de l'extérieur, donc en faisant abstraction de toute donnée introspective, ce

10. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, chap. IV (Metaphysik der Geschlechtsliebe), Cotta, Berlin-Stuttgart, vol. VI, p. 88-89.
11. *Ibid.*, p. 90 sq, 96.

problème s'avère bien plus complexe que ce qu'ont jamais imaginé les partisans de la théorie de la « sélection naturelle ». Quand bien même passerait-on de l'examen du domaine des données de la conscience à celui des faits de l'expérience, il y aurait toujours une observation assez banale à faire, à savoir qu'il se produit, dans le domaine sexuel, quelque chose de semblable à ce qui se passe avec la nourriture : tout homme qui n'est pas un primitif, ne choisit ou ne préfère pas seulement les aliments que l'organisme peut juger les meilleurs pour la santé, et ce non parce que l'homme est « corrompu », mais simplement parce qu'il est homme.

Cela, si l'on s'en tient au plan le plus superficiel. En outre, on pourrait évoquer de nombreux cas où une attraction intense, et même « fatale », s'est établie entre des êtres ne représentant en rien un *optimum* dans la perspective de la procréation conforme à l'espèce : si bien que, même rejetée dans l'inconscient, l'impulsion schopenhauerienne s'avère relative, voire inexistante. Il y a autre chose aussi : sur la base de cette théorie finaliste, on devrait avoir, en bonne logique, une sexualité réduite parmi les exemplaires les moins nobles de l'espèce humaine, alors qu'elle est justement plus forte chez eux, fût-ce sous ses formes les plus primitives, et que ce sont eux les plus féconds. On serait fondé à dire, par conséquent, que le « génie de l'espèce » se révèle en fait, malgré sa perspicacité secrète et ses pièges, très maladroit et qu'il devrait aller à l'école, puisque nous constatons qu'à cause de l'amour physique le monde est essentiellement peuplé de sous-produits de l'espèce humaine. D'autre part, il faut rappeler que les caractères psychosomatiques de l'enfant, selon les résultats obtenus par la génétique, dépendent d'une certaine combinaison des chromosomes des gènes des deux parents, lesquels chromosomes sont les porteurs d'hérédités complexes et lointaines qui peuvent ne pas transparaître du tout dans le phénotype et les qualités visibles des parents. Ainsi, en bonne logique, on devrait admettre que ce ne sont pas ces qualités visibles et évidentes — beauté, formes pleines, force, nature plantureuse, etc. — qui sont déterminantes dans les choix sexuels interprétés en mode finaliste, mais que le « génie de l'espèce » fait naître chez l'homme le désir de la femme possédant les chromosomes les plus aptes. Une hypothèse aussi absurde ne nous avance guère parce qu'il faudrait voir, en outre, *quels* chromosomes féminins et *quels* chromosomes masculins, une fois la fécondation advenue, prévaudront et s'uniront, de préférence à une autre moitié écartée, pour donner naissance au nouvel être. Dans l'état actuel des connaissances biologiques, tout cela reste enveloppé de mystère et ressemble peu ou prou à une simple loterie.

Si l'on met ce point entre parenthèses, le fait est que dans les cas de passion violente et dans l'érotisme des hommes les plus différenciés (chez lesquels nous devons chercher la vraie normalité, la normalité au sens

supérieur, ce qui est typique pour l'homme en tant que tel), ce n'est que rarement qu'on peut découvrir, même de façon rétrospective, la trace du « finalisme biologique ». Souvent, et ce n'est pas un hasard, les unions de ces êtres sont carrément stériles. La raison en est que l'homme, certes, *peut* finir dans la démonie du *bios* et se laisser emporter par elle : mais de manière *non naturelle*, par suite d'une déchéance. C'est dans ce cadre que trouve aussi sa place, en général, le fait de la procréation, de la reproduction physique. Chez l'homme en tant que tel, c'est quelque chose de non biologique qui active le processus sexuel, même quand celui-ci investit et met en mouvement l'élément physique, et débouche dans la fécondation. L'instinct de procréation, surtout dans le finalisme sélectif imaginé par les darwiniens et par Schopenhauer, n'est qu'un mythe. Il n'y a aucun lien direct, c'est-à-dire vécu, entre l'amour et la procréation.

Contre le finalisme biologique, on peut enfin faire cette observation relativement banale, et néanmoins valable : l'amour physique comprend de multiples actes qui ne s'expliquent pas par ce finalisme, de sorte que nous devrions les considérer comme superflus et irrationnels. Or ces actes font partie intégrante de l'expérience érotique humaine, au point que, pour l'homme, la simple union physique peut perdre une bonne partie de son intérêt lorsqu'ils font défaut ; dans certains cas, l'homme ne parvient même pas à cette union, ou bien celle-ci s'appauvrit et se « primitivise » complètement. Il suffira de mentionner le baiser, que la nature et l'« espèce » ne réclament pas du tout comme élément nécessaire pour parvenir à leurs fins. Et s'il y a des peuples qui n'ont pas connu le baiser sur la bouche ou qui ne l'ont connu qu'à des époques récentes, on rencontre cependant chez eux des équivalents de cet acte, comme par exemple le « baiser olfactif », le fait de se toucher avec le front et ainsi de suite : tous actes qui, comme le baiser proprement dit, ont une finalité érotique, mais non biologique. De même que le mélange des souffles ou l'aspiration du souffle de la femme embrassée, ces actes ont pour objectif réel un contact « fluidique » qui exalte l'état élementaire suscité chez les amants par la polarité des sexes. Une remarque analogue s'impose aussi, du reste, au sujet de la frénésie qui pousse les amants à étendre et à multiplier, durant l'étreinte, les surfaces de contact des corps, comme dans le vain désir de se compénétrer ou d'adhérer absolument l'un à l'autre (« comme les deux parties d'un animal vivant qui cherchent à se réunir » — selon l'image de Colette). On ne voit pas la « finalité » biologique de tout cela, dans l'optique de l'espèce, laquelle pourrait se contenter d'un acte simple et strictement localisé : alors que ces aspects, et d'autres encore, de l'amour physique profane présentent un contenu symbolique particulier dès lors qu'on les considère du point de vue que nous allons maintenant cerner peu à peu.

7. — Eros *et tendance au plaisir*

Il faut donc attribuer à la pulsion élémentaire qui pousse l'homme vers la femme une priorité et une réalité propre par rapport à la dimension purement biologique ; mais cela ne doit pas donner lieu à des équivoques dans le sens opposé.

Or, c'est le cas avec, par exemple, la théorie qui pose à la base de l'instinct sexuel la tendance au plaisir. Certes, on peut admettre que, dans la plupart des cas, lorsqu'un homme se sent attiré par une femme et la désire, il s'efforce moins d'y découvrir les qualités grâce auxquelles elle pourra enfanter les êtres les mieux adaptés à la finalité de l'espèce, que de pressentir le « plaisir » qu'elle peut donner, que de deviner l'expression de son visage et son comportement en général pendant la crise de l'étreinte. Il faut dire pourtant que lorsque tout cela prend un caractère trop conscient, on s'éloigne d'une autre façon de la normalité de l'*eros*. Dans son déroulement naturel, toute expérience de passion et d'inclination profonde se tourne bien sûr vers ce qu'on appelle le « plaisir », mais ne trouve pas en lui sa fin pré-ordonnée et détachée. Lorsque c'est le cas, on peut alors parler de luxure et de libertinage — soit des directions correspondant à des dissociations, dégénérescences et « rationalisations » de l'amour physique. Dans la « normalité » de l'*eros*, il n'y a pas l'« idée » du plaisir en tant que motivation déterminante ; il y a la pulsion qui, éveillée dans certaines circonstances par la polarité sexuelle en tant que telle, provoque à elle seule un état d'ivresse jusqu'à la crise du « plaisir », dans l'union des corps et dans l'orgasme. Celui qui aime vraiment, en possédant une femme n'a pas plus devant les yeux l'*idée* du « plaisir » que celle de la progéniture. Le freudisme est donc tombé dans l'erreur en plaçant, dans un premier temps, le « principe de plaisir » — *Lustprinzip* — au fondement de l'*eros* et même de toute la vie psychique humaine. Par là, le freudisme n'était que le fils de son temps, dans la mesure où, aux époques de décadence comme l'époque contemporaine, l'érotisme est vécu principalement sous la forme dissociée du simple « plaisir », la sexualité ne jouant, en fonction de celui-ci, que le rôle d'une sorte de stupéfiant, dont on fait un usage non moins profane, d'ailleurs, que les stupéfiants proprement dits [12]. Mais le freudisme lui-même a bien vite été contraint d'abandonner ses positions initiales — un ouvrage postérieur de Freud a précisément pour titre *Au-delà du principe de plaisir* [13].

12. A. Malraux met dans la bouche d'un de ses personnages les mots suivants : « Nous avons toujours besoin d'une drogue. Ce pays [la Chine] a l'opium, l'Islam a le haschich, l'Occident a la femme... L'amour est peut-être le moyen que l'Occident utilise de préférence ».

13. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Vienne [2], 1921.

Cet ordre d'idées ne doit pas pour autant mener à juger corrompu et décadent tout *ars amandi*. Il a effectivement existé un *ars amandi* — un art ou une culture de l'amour — qui ne se ramenait pas toujours à un ensemble de moyens et de techniques destinés à la simple luxure. Cet art fut connu de l'Antiquité et l'est encore de certains peuples orientaux. Il y a donc eu, soit dans l'Antiquité, soit chez ces derniers, des femmes, maîtresses de cet art, qui étaient estimées et respectées à l'égal de ceux qui connaissaient parfaitement, et savaient appliquer, les secrets de toute autre forme d'art. Dans la Grèce antique, les hétaïres furent notoirement tenues en haute estime par des hommes comme Périclès, Phidias, Alcibiade ; Solon fit ériger un temple à la déesse de la « prostitution », et il en fut de même à Rome, non sans relation avec certaines formes du culte de Vénus. A l'époque de Polybe, on trouvait des statues d'hétaïres dans des temples et des édifices publics, près des statues des chefs de guerre et des hommes politiques. Au Japon, quelques-unes de ces femmes ont été honorées par des monuments. Et comme dans le cas de tout autre art au sein du monde traditionnel, nous verrons qu'il faut supposer parfois, pour l'*ars amandi*, l'existence d'un savoir secret, surtout lorsque sont attestées des relations entre les femmes possédant cet art et certains cultes.

En effet, il est difficile que les potentialités supérieures de l'expérience de l'*eros* se manifestent et se déploient si on laisse cette expérience se dérouler toute seule, sous ses formes les plus brutales, aveugles et spontanément naturalistes. Il s'agit avant tout de voir si, dans les développements vers des formes limites de sensation dont cette expérience est susceptible, la dimension la plus profonde de l'*eros* se maintient, et finit même par prévaloir, ou bien si ces développements dégénèrent dans une recherche libertine et extrinsèque du « plaisir ». Cela permet de définir deux aspects possibles, bien distincts, de l'*ars amandi*. Que dans le second cas l'on s'illusionne souvent à propos des résultats, il est à peine besoin de le souligner : il n'y a pas de technique amoureuse qui puisse, dans le domaine même du « plaisir », mener à quelque chose d'intéressant, d'intense et de qualitativement différencié sans prémisses d'ordre interne, psychique. Lorsque celles-ci sont présentes, le seul contact d'une main peut parfois donner plus d'ivresse que toute activation savante des « zones érogènes ». Mais nous reviendrons sur ce point.

On verra plus loin que ce n'est pas sans raison qu'en parlant du « plaisir » quand il s'est agi de désigner ce qui intervient communément dans l'acmé de l'amour physique, nous avons mit ce mot entre guillemets. Pour le moment, il ne sera peut-être pas inutile de liquider certains points de vue sexologiques qui ont été formulés au sujet du « plaisir » : et ce, toujours dans l'intention de déblayer le terrain de toute explication

matérialiste de l'*eros*.

8. — *Sur la « volupté »*

Piobb a écrit : « Le spasme [sexuel] est l'un de ces phénomènes qui échappent à la physiologie proprement dite. Celle-ci doit se contenter de constater le fait et d'en montrer seulement le mécanisme nerveux » [14]. Il en est ainsi, et toute tentative d'explication « scientifique », c'est-à-dire profane, du plaisir est d'emblée condamnée à l'échec. Dans ce domaine, comme dans tant d'autres, se sont multipliées les équivoques dues à l'incapacité de distinguer le *contenu* d'une expérience en elle-même, des *conditions* qui, tantôt dans une large mesure, tantôt dans une faible mesure, sont nécessaires à sa production : surtout lorsque c'est dans le champ, non de la psychologie, mais carrément de la physiologie, que ces conditions ont été étudiées.

Le record de la grossièreté a été battu par le positivisme du XIXe siècle, lorsqu'il s'est appuyé sur la théorie suivante : « L'appétit sexuel est tout d'abord un besoin général de l'organisme ; il a à sa base une sensation de plénitude, une sorte de besoin d'évacuation » [15]. Le plaisir serait donc provoqué par l'évacuation, par le processus d'émission des produits sexuels. On pourrait se demander pourquoi des processus analogues, à commencer par celui consistant à se vider la vessie, ne le suscitent pas. Il est en outre évident que cette théorie ne peut s'appliquer, au mieux, qu'à l'homme, puisque chez la femme l'acmé sexuelle ne se rattache pas à une éjaculation, l'apparition de sécrétions vaginales se produisant parallèlement à l'état général d'excitation érotique, mais pouvant aussi faire défaut ; chez la femme, les sécrétions sont plutôt liées à la détumescence, à la décongestion sanguine des organes sexuels, laquelle peut dans certains cas coïncider avec le moment de l'émission spermatique, et en être indépendante dans d'autres cas. Il s'agit donc, de toute façon, de l'effet final d'un phénomène psychique et nerveux.

Tant pour l'homme que pour la femme, il y a d'ailleurs un fait sur lequel les sexologues ont eu tort de ne pas se pencher plus attentivement : le plaisir qu'on peut éprouver en rêvant dans tous les cas où manque la contrepartie de l'éjaculation (donc lorsque la sensation ne s'accompagne pas d'une pollution). Selon certains témoignages, ce plaisir a souvent un

14. P. Piobb, *Vénus, la déesse magique de la chair*, Paris, 1909 [Passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

15. C.S. Féré, *L'instinct sexuel*, Paris, 1865, p. 6.

caractère plus extatique et envahissant que celui lié à l'acte physique (et nous en verrons le pourquoi) [16]. Et si l'on rapporte également que, chez des hommes comme chez des femmes, ce plaisir s'interrompt souvent à un certain degré d'intensité, le sujet se réveillant au même moment, la juste interprétation de cette connexion peut être ainsi formulée : la corrélation prédominante, habituelle, du plaisir avec le fait physiologique, a automatiquement renvoyé en cet instant précis celui qui rêve sur le plan physiquement conditionné de l'expérience de veille, interrompant ainsi le processus. Mais en règle générale, le plaisir du rêve peut être rangé parmi les arguments qui démontrent la possibilité d'un processus érotique détaché des conditionnements physiologiques ordinaires. Dans lè cas de certains hommes, d'ailleurs, le plaisir peut être éprouvé en rêve même lorsque la capacité génésiaque est épuisée à cause de la sénilité, ou lorsque la capacité éjaculatoire est abolie par des faits traumatiques intervenus dans les conduits nerveux ; chose, celle-là, qui constitue une autre et précise confirmation de notre thèse.

Que la pulsion de l'étreinte ne soit pas réductible à l'explication grossière dont on vient de parler, qu'elle soit, dans une certaine mesure, endogène, c'est ce qu'on peut constater jusque chez les animaux. Certaines expériences, faites en premier lieu par Tarchanoff, ont démontré que, dans certains cas, les vases séminaux de l'animal étaient vides avant la copulation, qu'ils se sont progressivement remplis au cours de celle-ci, le rapport de cause à effet étant pratiquement inversé : loin d'être déterminée par l'état de réplétion et de turgescence des organes, la pulsion sexuelle a elle-même provoqué cet état [17]. Et si des recherches analogues étaient faites sur l'homme, ce fait recevrait de multiples confirmations supplémentaires. On peut d'ores et déjà faire remarquer que si une anesthésie sexuelle peut intervenir chez les eunuques privés de glandes séminales, il y a pourtant des cas, chez eux, où le désir sexuel subsiste et s'exacerbe même. En second lieu, on connaît certaines formes de désir qui vont tellement plus loin que le besoin de déplétion qu'elles mettent en mouvement les ressources extrêmes des organes génitaux, faisant pratiquement violence à la nature, si bien que, chez l'homme, la substance émise finit par être plus sanguine que spermatique. En troisième lieu, sont pareillement attestés des cas où une extrême intensité du désir, au lieu de provoquer l'éjaculation, l'inhibe (nous reviendrons sur

16. Cela se vérifie surtout chez ceux qui ne rêvent pas, comme la plupart des gens, en noir et blanc, mais qui rêvent en couleurs.

17. Il a été également établi que, chez certains animaux, la saturation hormonale, en qui plusieurs auteurs voudraient voir la cause de l'excitation sexuelle, ne se produit qu'au moment du coït. Cf. A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, Paris [2], 1951, p. 65.

ce point)[18]. Enfin, rappelons une expérience assez fréquente dans l'amour-passion : lorsque toutes les ressources physiques ont été épuisées dans l'étreinte, les amants sentent que ce n'est pas assez, voudraient aller plus loin, mais les conditionnements physiologiques et, d'une manière générale, les ressources de la chair ne le leur permettent pas : ce qui provoque un tourment.

Pour sa part, Havelock Ellis, après une analyse des tentatives d'explication du phénomène de la « volupté », a conclu en reconnaissant que la tendance au plaisir « est d'une certaine façon indépendante des glandes séminales » et de leur état[19]. Sur le terrain physio-anatomique, on admet généralement l'existence de centres sexuels cérébraux (autrefois supposée par Gall), en plus des centres de même nature en rapport avec la moelle épinière et le sympathique. Contrepartie de ce qui ressort avec évidence chez l'homme, à savoir le rôle capital joué par l'imagination, non seulement dans l'amour en général, mais dans l'amour physique lui-même : imagination qui accompagne, et parfois même fait commencer et active, tout le processus de l'accouplement ; de même qu'elle peut, dans d'autres cas, l'arrêter irrémédiablement.

Dans l'ordre des recherches plus récentes, on s'est servi de la théorie hormonale et l'on a voulu expliquer l'excitation sexuelle comme effet d'une intoxication hormonale ; certains ont même voulu ramener à cette cause l'origine de tout coup de foudre. Pour ne pas s'enfermer dans un cercle vicieux, il faudrait cependant préciser ici, de manière satisfaisante et complète, par quoi est causée, à son tour, l'intoxication hormonale, celle-ci pouvant être un phénomène psychiquement conditionné ; et même au cas où elle ne le serait pas, il faudrait, encore une fois, ne pas confondre ce qui *favorise* une expérience (la « saturation hormonale », le « seuil hormonal », précisément), avec ce qui la *détermine* et en représente le contenu propre. Quant au fait de « conditionner », entendu simplement au sens de favoriser, de fournir un terrain propice, la fonction qu'on attribue aux hormones pourrait aussi bien être attribuée à certaines substances, à commencer par les alcools. Mais on sait que la réaction à ces substances dépend d'une « équation personnelle » : un raisonnement causal serait ici aussi naïf que si l'on disait que l'ouverture des écluses d'un barrage est la cause productrice de l'eau qui va déborder.

18. L. Pin, *Psicologia dell'amore*, Milan, 1944, p. 145 : « Le sentiment est parfois d'une intensité telle qu'il devient souffrance, et qu'il exerce une action inhibitrice sur les processus sexuels ».

19. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, vol. III, Philadelphie, 1908, p. 7. Cf. A. Hesnard, *Op. cit.*, p. 13 : « On peut dire que sous son aspect essentiel chez l'homme, c'est-à-dire sous son aspect psychique, la sexualité peut avoir un développement considérable tout en se passant presque entièrement de la collaboration du système génital » [Passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

On peut mettre à l'actif de la théorie psychanalytique de la *libido* la reconnaissance du caractère de fait *psychique* autonome et, à sa manière, élémentaire, de la pulsion qui trouve sa manifestation la plus spécifique dans le désir de l'union sexuelle. Mais il faut aussi considérer comme acquis, dans le domaine des recherches psychanalytiques, le fait que la relation de la *libido* avec les processus physiologiques n'est pas une relation obligée ; le phénomène de la « non-localisation » des « charges » de la *libido* est attesté cliniquement dans des cas multiples et typiques, par exemple lorsque sa production fait disparaître des symptômes morbides. Sont attestés pareillement des stades prégénitaux de la *libido* et des formes de satisfaction de celle-ci où la relation est inexistante. Les matériaux réunis à ce sujet constituent un argument de plus contre toute théorie physiologique de la pulsion sexuelle. Seulement, lorsqu'il s'agit du phénomène spécifique du « plaisir », la théorie psychanalytique se présente malheureusement comme un équivalent de celle, déjà critiquée, de Féré. Dans les deux cas, on commet plus ou moins l'erreur consistant à voir dans toute espèce de plaisir un phénomène purement négatif, le soulagement dû à la cessation d'un état précédent douloureux ou désagréable. Il est évident qu'on ne raisonne pas autrement quand on réduit le plaisir sexuel à la simple sensation de disparition du malaise physiologique provoqué par la turgescence des organes, sensation qu'on éprouverait au moment de la détumescence, de la déplétion ou de l'éjaculation. De façon analogue, la psychanalyse ne sait voir que des processus quasi mécaniques et interchangeables, où le plaisir dériverait de la cessation, obtenue de telle ou telle façon, d'un état de tension, de la décharge d'une « charge énergétique » contraignante (*Besetzungsenergie*) de la *libido*. Le terme qui, en allemand, désigne principalement la satisfaction ou le plaisir sexuel, *Befriedigung*, pose déjà, en soi, problème, car ce mot connote aussi le sens de « pacification », comme s'il s'agissait de la libération d'un état antérieur de tension, d'agitation ou d'excitation, qui devrait être ressenti comme désagréable. Dès lors qu'on l'envisage dans cette optique, on peut se demander, dans ce cas également, si cette théorie n'est pas la fille de son temps : car vivre sous ces formes simples la sexualité et le « plaisir » s'accorde très bien avec un *eros* devenu primitif et totalement physique [20].

On peut donc conclure cette série de considérations en disant que le désir sexuel est un phénomène complexe, dont le fait physiologique n'est qu'une partie ; l'excitation sexuelle, essentiellement psychique, constitue l'élément premier qui, sous certaines conditions, provoque l'excitation

20. Si bien que ce qu'on raconte au sujet de la fille américaine, qui dit à son partenaire après l'étreinte : *Do you feel better now, darling* ?, n'est peut-être pas une simple formule humoristique.

physique et déclenche progressivement tous les phénomènes physiologiques qui accompagnent cette excitation, mais qui souvent sont absents avant celle-ci. Sur ce plan, un meilleur éclairage ne pourra venir que d'une métaphysique du sexe, non d'une psychologie ou d'une physiologie du sexe. Mais on peut d'ores et déjà pressentir que l'union des corps, prise en elle-même, n'est que le mécanisme sur lequel s'appuie et dans lequel se canalise un processus d'ordre supérieur, qui transporte cette union et pour qui celle-ci n'est que la partie d'un tout. Rapporté à ce processus, le « plaisir », en tant que satisfaction grossière et charnelle étroitement dépendante des conditionnements physiologiques qui peuvent faire de lui un « appât pour la procréation », doit être considéré comme une solution problématique.

9. — *La théorie magnétique de l'amour*

L'exploration des significations ultimes de la sexualité sera tentée plus loin. Pour l'instant, c'est à un domaine intermédiaire que nous nous attacherons, afin de mettre en lumière le substrat élémentaire de tout *eros* ; pour ce faire, il nous faudra commencer par utiliser des notions de « métaphysique », dans l'autre sens de ce terme : connaissance de la part hyperphysique, invisible, de l'être humain.

Comme on l'a vu, ni le finalisme biologique, ni la pulsion génésiaque, ni l'idée autonome du plaisir comme but en soi, n'expliquent l'*eros*. Au-delà de tout cela, celui-ci doit être considéré comme l'état provoqué directement par la polarité des sexes, de la même façon que la présence d'un pôle positif et d'un pôle négatif détermine le phénomène magnétique et tout ce qui est en rapport avec un champ magnétique. Tout ce par quoi l'on croit pouvoir expliquer ce phénomène « magnétique » élémentaire — avec des références empiriques, matérielles, ou encore simplement psychologiques — présuppose en réalité ce phénomène et doit être vu comme un moyen de ce dernier, un moyen non seulement conditionné, mais presque toujours déterminé par lui [21].

Il ne s'agit pas là d'un point de vue dérivant d'une bizarre cogitation

21. Comme traduction par reflet de ce phénomène existentiel, on peut citer les paroles suivantes, mises par E. M. Remarque (*Drei Kameraden*, Düsseldorf, 1955, p. 187) dans la bouche de l'un de ses personnages : « Je vois maintenant tout à coup, par le seul fait d'être à côté de lui, que je pouvais être quelque chose pour un être humain. Quand on le dit, cela semble tellement simple ; mais si l'on y réfléchit, on sent que c'est une chose immense, sans limites : une chose qui peut vous détruire et vous transformer entièrement. C'est l'amour, et c'est bien autre chose ».

personnelle. Cela correspond au savoir de vénérables traditions. On peut se référer, par exemple, à l'enseignement traditionnel extrême-oriental. Selon ce dernier, il suffit que deux individus de sexe opposé se fréquentent, sans même qu'il y ait entre eux un contact corporel, pour que s'éveille, dans l'être le plus profond de chacun, une énergie spéciale, ou « fluide » immatériel, appelé *tsing*. Celui-ci dérive de la polarité du *yin* et du *yang* — termes sur lesquels nous reviendrons et auxquels nous pouvons attribuer provisoirement le sens de principes purs de la sexualité, du féminin et du masculin. Cette énergie *tsing* est une spécification de la force vitale la plus enfouie, *tsri*, et croît en proportion du degré de sexualisation de l'homme et de la femme, du degré de *yang* et de *yin* présents chez l'un et l'autre en tant qu'individus. Cette force particulière magnétiquement induite a pour contrepartie psychologique l'état de vibration, d'ivresse diffuse et de désir propre à l'*eros* humain. L'apparition de cet état donne lieu à un premier déplacement du niveau courant de la conscience individuelle de veille. La seule présence de l'homme face à la femme suscite donc le degré élementaire de la force *tsing* et de l'état qui y correspond. Il faut voir là, entre autres choses, le fondement non moraliste, mais existentiel, de certaines mœurs propres à des populations (également européennes) où s'est conservé le sens de la force élémentaire du sexe. La norme est telle « qu'aucune femme ne peut fréquenter un homme, sinon en présence d'un autre homme, surtout si celui-ci est marié. La règle concerne toutes les femmes, parce que le sexe n'a pas d'âge, et la transgresser, même de la façon la plus innocente qui soit, équivaut à avoir péché ». Lorsque l'homme et la femme se retrouvent seuls l'un en face de l'autre, on estime que, même si des contacts n'interviennent pas entre eux, c'est comme s'ils avaient eu lieu. L'arrière-plan de ces attitudes renvoie précisément au magnétisme élémentaire, au premier degré d'éveil de la force *tsing* [22]. Le second degré, déjà plus intense, intervient avec le contact corporel au sens large (des mains serrées et de la caresse jusqu'au baiser et à ses équivalents et développements). Le troisième degré apparaît lorsque l'homme pénètre la femme et est embrassé par le sexe de la femme, ou dans les équivalents de cette situation. Dans l'expérience amoureuse courante, telle est la limite du *crescendo* « magnétique ». Mais ce n'est plus la limite, et d'autres stades interviennent encore, dans le régime du sexe propre aux formes sacralisées et d'évocation, ou à la magie sexuelle proprement dite. Des changements « subtils », concernant surtout le souffle et le sang, accompagnent et sous-tendent ces différents degrés. La corrélation psychique se présente essentiellement comme un

22. A ce sujet, on trouve des observations intéressantes, concernant aussi certaines populations de l'Italie méridionale, dans le roman de C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Turin [4], 1946, p. 93. On peut par là pressentir le sens ultime de la règle islamique de la *purdah*, de la ségrégation des femmes.

état de vibration et d'élévation, donc d'« exaltation » au sens propre du terme.

On peut donc parler d'une *magie naturelle de l'amour* comme d'un phénomène hyperphysique absolument positif, qui se produit dans la vie même de l'humanité la plus commune, la plus matérialisée ou la plus primitive. Et si les vues dont il a été question peuvent heurter le psychologue moderne, elles n'en sont pas moins confirmées par la sagesse populaire. Même quand on n'a pas une idée claire du contenu du mot, on reconnaît généralement qu'une attirance entre homme et femme ne naît que lorsqu'il y a, entre l'un et l'autre, quelque chose « comme un fluide ». Les cas mêmes de désir brutal et immédiat de la femme, nous devons les considérer en fonction d'une espèce de court-circuit et de « chute de potentiel » de cette relation fluidique non matérielle, en l'absence de laquelle fait aussi défaut tout transport d'un sexe vers l'autre, des formes les plus grossières aux formes les plus sublimées et les plus spiritualisées de ce transport. Et puisque l'on parle couramment, aujourd'hui encore, du *charme* d'une femme, il faut rappeler que l'usage de ce terme renvoie, sans qu'on s'en rende compte exactement, à la dimension magique de l'amour : *fascinum*, tel a été précisément le terme technique employé dans l'Antiquité pour désigner une espèce d'enchantement ou de sortilège.

Une conception de ce genre a d'ailleurs fait partie d'une théorie de l'amour qui fut professée en Occident jusqu'aux alentours de la période de la Renaissance, mais qui fut aussi connue dans d'autres civilisations, et particulièrement en Islam. Exposée par Lucrèce et Avicenne, on la retrouve ensuite, par exemple, chez Marsile Ficin et Della Porta. Ficin dit que l'origine de la fièvre amoureuse réside dans une *perturbatio* et dans une sorte d'infection du *sang* provoquée de la même façon que le « mauvais œil », parce qu'elle se produit essentiellement par le biais de l'œil et du regard. Cela, dès lors qu'on le comprend non sur le plan matériel, mais sur le plan « subtil », est rigoureusement exact. L'état fluidique, la force *tsing* de l'enseignement chinois, s'allume initialement à travers le regard, avant de pénétrer dans le sang. A partir de cet instant, l'amant porte en quelque sorte l'aimée dans son propre sang, et vice versa, sans égard pour la distance qui peut éventuellement les séparer [23]. En

23. M. Ficin, *Sopra lo amore*, Levasti, VII, 7 : « A bon droit, nous plaçons la fièvre de l'amour dans le sang ». Au sujet du processus, cf. VII, 4-7 et 10, où l'on doit cependant faire abstraction de la conception naïve selon laquelle il y aurait des images presque matériellement transportées par le regard d'un être dans l'autre. VII, 11 : dans l'amour vulgaire (entendu ici comme l'amour courant, par opposition à l'amour platonique), « l'agonie des Amants dure aussi longtemps que dure ce trouble (= *perturbatio*) induit dans les veines par le dit mal des yeux ». Cf. G.B. Della Porta, *Magia naturalis*, 1, XV. Platon (*Phèdre*, 251 *a*, *b*) écrit : « A sa vue, comme s'il avait le frisson de la fièvre (...) il se couvre de sueur, il se sent brûlé d'un feu inaccoutumé » [trad. E. Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1964 - N.D.T.]. La chaleur ne doit pas être entendue ici au sens purement physique et

dehors des théories, cette connaissance est spontanément attestée dans le langage universel des amants : « Je t'ai dans le sang », « je te sens dans mes veines », « le désir de toi brûle dans mes veines », « *I have got you under my skin* », etc., sont des expressions bien connues, très répandues et presque stéréotypées. Elles traduisent un phénomène beaucoup plus important et positif que tous ceux considérés par la sexologie courante [24]. Mais il faut aussi savoir que lorsqu'il est question du sang dans les anciennes traditions, ce mot renvoie presque toujours à une doctrine transphysiologique. L'idée traditionnelle est assez bien exprimée sous la forme suivante, qui pourtant semblera peut-être « sibylline » au lecteur courant : « Le sang est le grand agent sympathique de la vie ; c'est le moteur de l'imagination ; c'est le *substratum* animé de la lumière magnétique, ou de la lumière astrale polarisée dans les êtres vivants ; c'est la première incarnation du fluide universel, c'est de la lumière vitale matérialisée » [25].

De nos jours, une théorie « magnétique » de l'amour a été ébauchée par Mauclair, qui ignorait les antécédents dont on vient de parler. Mauclair a remarqué que cette théorie aide à surmonter la vieille opposition du physique et du spirituel, de la chair et de l'âme, opposition qui est effectivement inexistante dans l'expérience érotique, tout se déroulant sur un plan intermédiaire où les deux éléments sont mêlés et se réveillent l'un en fonction de l'autre. (Que les sens réveillent l'âme, ou bien que l'âme réveille les sens, cela dépend de la constitution particulière des individus ; mais dans les deux cas l'état final contient, mêlés, les deux éléments, et les transcende en même temps). On peut légitimement parler, pour cette condition intermédiaire, d'un état « magnétique »

rentre dans la phénoménologie, mentionnée plus haut, de l'« exaltation érotique ». C'est sur elle que se fonde ce que Kremmerz a appelé la « pyromagie » ; cf. *infra*, § 57.

24. G. D'Annunzio, *Il Piacere*, éd. nationale, p. 69 : « Il semblait qu'entrât en lui une parcelle de la fascination amoureuse de cette femme, comme dans le fer entre un peu de la vertu de l'aimant. C'était vraiment une sensation magnétique de plaisir, l'une de ces sensations aiguës et profondes qu'on éprouve seulement au commencement d'un amour, qui paraissent n'avoir ni une demeure physique, ni une demeure spirituelle comme toutes les autres, mais bien une demeure dans un élément neutre de notre être, dans un élément je dirais presque intermédiaire, de nature inconnue, moins simple qu'un esprit, plus subtil qu'une forme, où la passion se recueille comme dans un réceptacle ». P. 87 : « L'homme sentait la présence de la femme couler et se mêler à son sang, jusqu'à ce qu'il devînt sa vie à elle, et son sang à elle, sa vie à lui ». Chez la plupart des gens, des perceptions de ce genre deviennent plus distinctes après l'union corporelle ; mais celle-ci, dès lors qu'elle a lieu de façon primitiviste, peut aussi les étouffer. Dans une lettre (Moore, *Op.cit.*), D.H. Lawrence écrit : « Lorsque je m'unis à une femme, la perception par le sang est intense, suprême... Quelque chose, je ne sais pas quoi exactement, passe entre son sang et le mien, au moment de l'union. Si bien que même si elle s'éloigne de moi, il reste entre nous deux cette façon de se connaître à travers le sang, même si la perception par le cerveau s'est interrompue ».

25. E. Levi, *Philosophie occulte. Première série. La science des esprits*, Paris, 1865, p. 213.

directement ressenti. L'hypothèse magnétique — souligne Mauclair — est celle qui explique le mieux l'état insolite d'hyperesthésie du couple pris par l'amour ; elle montre « selon l'expérience quotidienne que l'état d'amour n'est ni spirituel ni charnel et échappe à toutes les catégories de la morale courante ». Mauclair ajoute : « Les raisons magnétiques sont les vraies, et elles restent secrètes, et parfois ignorées de ceux-là mêmes qu'elles enchaînent : car les êtres qui aiment ne peuvent donner de leur amour des motifs précis... Un homme n'aime point une femme parce qu'elle est belle, aimante, ou intelligente, gracieuse, suggestive d'une forte et exceptionnelle volupté. Ce ne sont là que des explications satisfaisant à la logique ordinaire... Il aime parce qu'il aime, et au-delà de cette logique, et c'est ce mystère qui révèle le magnétisme de l'amour » [26]. De son côté, Lolli avait déjà distingué trois sortes d'amour : l'amour « platonique », l'amour sensuel et physique et l'amour magnétique, disant que celui-ci tient des deux premiers, est terriblement puissant, envahit tout le corps de l'homme, bien qu'il réside principalement dans le souffle [27]. Mais, en réalité, l'amour magnétique n'est pas un genre particulier d'amour, c'est le fond ultime de tout amour.

Ces idées peuvent être aisément intégrées aux enseignements traditionnels exposés plus haut. Elles mettent en lumière un fait qu'il faut dire élémentaire, donc premier, dans son domaine (fait qui n'est plus premier que dans une perspective proprement métaphysique) : la structure « magnétique » de l'*eros*. Et de même qu'il n'y a pas attirance entre homme et femme si un « fluide » spécial ne s'établit pas, de fait ou potentiellement, entre eux, de même l'amour sexuel disparaît lorsque ce magnétisme diminue. Dans ce cas, toutes les tentatives pour continuer une relation amoureuse seront aussi vaines que celles consistant à vouloir mettre en marche une machine quand manque l'énergie motrice ou, pour prendre une image plus proche du symbolisme magnétique, que celles pour tenir réunis un métal et un aimant électro-magnétique lorsque le courant créateur du champ magnétique a disparu. Les conditions extérieures peuvent même être inchangées : jeunesse, prestance des corps, sympathie, affinités intellectuelles, etc. Quant l'état de magnétisme cesse, l'*eros* et le désir s'affaiblissent irrémédiablement. Et si tout ne s'arrête pas là, s'il y a encore intérêt réciproque, on passera de l'amour au sens propre et complet à des rapports fondés sur l'affection, l'habitude, sur les facteurs sociaux et ainsi de suite — ce qui représente non une sublimation, mais, nous l'avons déjà dit, un succédané, un *pis-aller* * et,

26. C. Mauclair, *La magie de l'amour*, cit., p. 60-61, p. 62.
27. M. Molli, *Sulle passioni*, Milan, 1856, chapitre III.
* En français dans le texte [N.D.T.].

au fond, *autre* chose par rapport à ce qui est conditionné par la polarité élémentaire des sexes.

Il est important de souligner que si le phénomène magnétique, ou magique, ou encore de fascination, se produit spontanément chez les amants, il est courant, aussi, que ces derniers activent, nourrissent et développent intentionnellement cette magie. L'image de Stendhal sur le phénomène de « cristallisation » dans l'amour est restée très célèbre [28] : de même que les branches nues d'un arbre se couvrent parfois de cristaux dans l'atmosphère saline de la région de Salzbourg, de même le désir de l'amant, se concentrant sur l'image de l'aimée, cristallise autour d'elle comme une auréole, composée de toutes sortes de contenus psychiques. Ce qu'il faut appeler fascination magnétique sous l'angle objectif, peut être rendu, en termes psychologiques, par les mots cristallisation, monoïdéisme ou image obligée — *Zwangsvorstellung*. C'est là un élément absolument essentiel dans toute relation amoureuse : la pensée de l'un est plus ou moins obsédée par l'autre, sous une forme de schizophrénie partielle (du reste, des expressions courantes comme « être fou d'amour », « aimer à la folie », « je suis fou de toi », etc., sont, sans le vouloir, assez significatives). Ce phénomène de concentration mentale — affirme à juste titre Pin — « est un fait presque automatique, complètement indépendant de la personnalité et de la volonté. Quiconque tombe amoureux — qu'il soit aboulique ou énergique, sage ou ignorant, pauvre ou riche, oisif ou affairé, sent que sa pensée, à partir d'un certain moment, est littéralement enchaînée à une personne précise, sans échappatoire possible. La concentration est donc un phénomène d'une certaine manière hermétique [29], massif, uniforme, peu discutable, peu raisonnable, peu modifiable, extrêmement tenace » [30]. Or, ce phénomène, précisément, a pour les amants valeur d'une sorte de baromètre. Le « penses-tu à moi ? », « penseras-tu toujours à moi ? », « as-tu pensé à moi ? » et autres expressions analogues — tout cela appartient au langage courant des amants. En outre, on ne désire pas seulement que ce phénomène se maintienne : on désire qu'il s'intensifie, comme s'il donnait la mesure de l'amour. Et les amants connaissent plusieurs expédients répandus pour nourrir et rendre pratiquement constante la concentration. Le « je pense toujours à toi » correspond au « je t'ai dans le sang (ou dans

28. Stendhal, *De l'amour*, I, 15 [Editions Garnier-Flammarion, Paris, 1987, p. 61 — N.D.T.]. « ...J'entends par *cristallisation* une certaine fièvre d'imagination, laquelle rend méconnaissable un objet le plus souvent assez ordinaire, et en fait un être à part ».

29. Il est intéressant de constater qu'un psychologue a été amené, sans le vouloir et sans en mesurer la portée, à utiliser ce mot.

30. L. Pin, *Psicologia dell'amore*, cit., p. 139 ; cf. p. 121-124. « Sachez qu'au moment où je pourrais me distraire, où votre image disparaîtrait pour un instant, je ne vous aimerais plus » (Ninon de Lenclos, in B. Dangennes, *Lettres d'Amour*, Paris, s.d., p. 55).

la peau) ». Ainsi, inconsciemment, les amants mettent en œuvre une véritable technique qui se greffe sur le fait magique primordial, provoquant un développement de celui-ci, avec comme conséquences les variantes de la « cristallisation » stendhalienne. Dans son *Liber de arte amandi*, Andrea Cappellano avait déjà défini l'amour comme une sorte d'agonie due à une méditation extrême sur une personne de sexe opposé.

Un auteur qui, à la différence des auteurs précédemment cités, se professe, avec plus ou moins de fondement, spécialiste des sciences magiques et de la Kabbale — Eliphas Levi — affirme que la rencontre de l'atmosphère magnétique de deux personnes de sexe opposé provoque une condensation de « lumière astrale », dont les manifestations sont l'amour et la passion. L'ivresse spéciale occasionnée par la congestion de « lumière astrale » constituerait la base de la fascination amoureuse [31]. Ces références ont été empruntées aux traditions dont nous avons déjà parlé et peuvent mettre en relief un autre aspect du phénomène considéré ici. A ceci près que la terminologie d'Eliphas Levi resterait sibylline pour le lecteur moyen si nous n'apportions pas quelques éclaircissements.

La congestion de lumière astrale est la contrepartie objective de ce que nous avons appelé « exaltation ». « Lumière astrale » est synonyme de *lux naturae*, expression employée tout spécialement par Paracelse. L'*âkâça* de la tradition hindoue, l'*aor* de la Kabbale et bien d'autres expressions des enseignements sapientiels, ont la même signification. Toutes font allusion au fond hyperphysique de la vie et de la nature, à un « éther vital » compris comme « vie de la vie » — dans les *Hymnes orphiques* l'éther, « âme du monde », d'où vient toute force vitale. Au sujet du terme *lux naturae*, on peut signaler que l'association de la lumière et de la vie est récurrente dans les enseignements traditionnels des peuples les plus divers, et qu'elle réapparaît dans les premiers versets de l'*Evangile de Jean*. Le point qui nous intéresse ici, c'est que cette « lumière » ne devient, à un certain degré, objet d'expérience que dans un état de conscience différent de l'état ordinaire de veille, un état correspondant à ce qu'est le rêve pour l'homme commun. Et de même que dans le rêve l'imagination se donne libre cours, de même toute translation de la conscience causée par une congestion ou ivresse de « lumière astrale » implique une forme, magique à sa façon, d'imagination.

C'est à cet arrière-plan, pour inusité qu'il soit aux yeux de ceux qui ne connaissent que les sciences de type moderne, qu'il faut rapporter les phénomènes envisagés plus haut. C'est cette imagination magnétisée ou « exaltation » qui agit, plus que la pensée, chez les amants. Très significative est l'expression anglaise pour désigner le fait de tomber amoureux : *to fancy one another*, et l'on pourrait en dire autant de cette

31. E. Levi, *Dogme et rituel de la haute magie*, Paris, 1861, vol. I, p. 186.

définition de l'amour due à Chamfort : « L'amour est le contact de deux épidermes et l'échange de deux fantaisies », car elle effleure involontairement quelque chose d'essentiel : en effet, si le contact corporel mène à un degré d'intensité supérieur la force déjà réveillée par la simple polarité sexuelle, l'action des deux imaginations portées, par l'« exaltation » et l'« ivresse lucide », à un niveau de conscience différent de celui de l'expérience normale de veille, constitue, elle, un facteur capital. (C'est notamment là-dessus, on le verra, que repose la magie sexuelle opérative). Ici aussi le langage courant des amants, à travers des expressions dont on ne voit communément que le côté sentimental, romantique et affadi, est chargé de sens : l'association entre le rêve, le fait de rêver et le fait d'aimer y revient souvent. A. Husson ne s'est certainement pas rendu compte de la profonde vérité qu'il a touchée en disant que les amants vivent entre le rêve et la mort. « Rêve d'amour », « je rêve de toi », « comme en rêve », et ainsi de suite, sont des topiques courants. L'aspect typiquement « rêveur » des amoureux est très fréquent, lui aussi. La répétition stéréotypée, digne d'une revue pour dactylos, de ces expressions, ne doit pas égarer. Car tout cela a un contenu positif, objectif : la sensation floue, le pressentiment d'un déplacement du plan de la conscience dû à l'« exaltation », déplacement lié, dans une mesure plus ou moins grande, à l'*eros*. Ces expressions sont donc autant d'« indices interstitiels », non moins que le fait de continuer à utiliser, malgré tout, des mots comme « fluide », *charme* *, enchantement, lorsqu'on parle des relations entre les sexes. Or, il devrait être maintenant bien clair pour chacun que tous ces faits seraient purement extravagants si l'amour n'avait d'autre finalité que biologique.

10. — *Les degrés de la sexualisation*

Nous référant à l'enseignement extrême-oriental, nous avons dit que l'état érotique naît potentiellement de la relation entre la qualité *yang* et la qualité *yin* de deux êtres humains ; la mise en contact de l'« atmosphère magnétique » de deux individus de sexe opposé, indiquée par Eliphas Levi comme cause de cet état, a le même sens. Il est nécessaire d'approfondir ce point, ce qui nous mènera aussi au problème des choix sexuels.

Les concepts de masculinité et de féminité couramment employés sont plus qu'approximatifs : ils ne dépassent guère le niveau de la fiche d'état-civil. Le processus de sexualisation, de fait, présente plusieurs

* En français dans le texte [N.D.T.].

degrés, et les êtres ne sont pas masculins ou féminins dans une mesure égale pour tous. Du point de vue biologique, on sait qu'on rencontre, dans les premières phases embryonnaires, l'androgynie ou bisexualité. Orchansky avait déjà reconnu que la glande génitale primitive, dérivée du corps de Wolff, est hermaphrodite. Dans la formation du nouvel être, on assiste à l'action de plus en plus précise d'une force qui produit la différenciation sexuelle de la matière organique ; par là, tandis que les possibilités d'un sexe sont développées, celles de l'autre sexe sont éliminées, ou bien demeurent à l'état embryonnaire ou latent, ou encore ne sont présentes qu'en fonction des possibilités désormais prédominantes qui définissent le type actuel masculin ou féminin. Il y a donc analogie avec ce qui arrive dans l'ontogenèse : de même que le processus d'individuation de l'être humain laisse derrière soi, à l'état d'ébauche, les potentialités auxquelles correspondent les diverses espèces animales, de même le processus de sexualisation laisse derrière soi, également à l'état d'ébauche ou de rudiments d'organes atrophiés, chez l'homme et la femme, les potentialités du sexe opposé coprésentes dans l'état originel (cela est illustré par l'existence de complexes hormonaux des deux sexes, donc par une bisexualité latente chez tout individu).

Lorsque la sexualisation s'est produite, on distingue habituellement plusieurs sortes de caractères sexuels : caractères primaires, qui se rattachent aux glandes génitales et aux organes de reproduction ; caractères secondaires, qui concernent les traits somatiques typiques, masculins et féminins, avec leurs correspondances anatomiques et humorales ; caractères tertiaires, que la plupart des spécialistes rapportent surtout à la sphère psychologique, à celle du comportement, des dispositions mentales, morales, affectives, etc., de l'homme et de la femme. Tout cela est le domaine d'un certain nombre d'*effets* ; la cause, en revanche, c'est le sexe comme force formatrice et différenciatrice.

Le vitalisme d'un Driesch et d'autres auteurs ayant désormais obtenu droit de cité en biologie, il ne sera plus hérétique d'envisager des forces de ce genre. On a repris — on a dû reprendre — le concept aristotélicien d'entéléchie, comme principe heuristique biologique : et l'entéléchie est précisément une force formatrice agissant de l'intérieur, dont seules les manifestations sont biologiques et physiques ; c'est la « vie de la vie ». Dans l'Antiquité, elle fut considérée comme l'âme ou la « forme » du corps ; elle a donc un caractère hyperphysique, immatériel.

Il apparaît évident qu'il y a, à la base du processus de sexualisation, une entéléchie différenciée, constituant la véritable racine du sexe. Les différents caractères sexuels, primaires, secondaires ou tertiaires d'un homme ou d'une femme, viennent après, en sont les expressions.

Désireux d'approfondir le problème de la différenciation sexuelle, Weininger s'est demandé s'il ne fallait pas reprendre une théorie autrefois

défendue par Steenstrup, qui avait supposé l'existence, chez les individus des deux sexes, d'un plasma différencié, pour lequel Weininger a proposé les dénominations d'arrhénoplasme et de thélyplasme : chose qui signifierait que le sexe est présent jusque dans chaque cellule de l'organisme [32]. De nouvelles recherches approfondies de caractère biologique pourront confirmer, ou non, cette hypothèse. De toute façon, on peut dire qu'avec cette hypothèse une intuition indiscutablement exacte a été appliquée à un plan qui n'est pas le bon : car le substrat du sexe est hyperphysique, il réside dans ce que nous avons appelé, avec les Anciens, l'âme du corps, dans ce « corps subtil », intermédiaire entre matérialité et immatérialité, qui figure sous différents noms dans les enseignements traditionnels de plusieurs peuples (par exemple le *sûkshma-çarirâ* des Hindous et le « corps sidéral » de Paracelse). De nouveau, il faut penser à quelque chose comme un « fluide », qui enveloppe, imprègne et qualifie diversement le corps de l'homme et de la femme, non seulement en ce qui concerne les aspects physiques, conférant à tous les organes, à toutes les fonctions, à tous les tissus, à toutes les humeurs une empreinte sexuelle, mais en ce qui concerne des aspects plus internes, comme expression directe d'une entéléchie différente. Si la différence du plasma chez l'homme et chez la femme était réelle, elle trouverait là son origine. Ainsi, lorsque Weininger dit que le sexe est présent dans n'importe quelle partie du corps de l'homme et de la femme, il voit juste, mais à condition qu'on ne s'en tienne pas au seul plan biologique. En effet, il outrepasse déjà ce plan lorsqu'il allègue en faveur de sa thèse le fait que *chaque* partie du corps d'un sexe produit une excitation érotique sur l'autre sexe : car pour expliquer cela, il faut nécessairement faire appel à un facteur hyperphysique.

Par là, on se rapproche de l'idée de cette « atmosphère magnétique différenciée propre aux individus de sexe opposé », dont on a parlé plus haut ; en termes extrême-orientaux, il s'agit du principe *yang* ou du principe *yin* qui compénètre l'être intérieur et la corporéité de l'homme et de la femme sous la forme d'un fluide et d'une énergie formatrice élémentaire.

L'un des noms donnés au « corps subtil » est « corps arômal ». La relation avec l'odorat a une importance sexologique. On sait quel rôle particulier a joué la sueur dans certaines techniques de sorcellerie populaire [33]. L'odorat possède une importance certaine dans le magnétisme de l'amour physique et dans l'« intoxication fluidique » des amants.

32. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Vienne [17], 1918, chapitre II [tr. fr. : *Sexe et caractère*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, p. 29-39 - N.D.T.].

33. H. Ploss et M. Bartels, *Das Weib in der Natur - und Völkerkunde*, Leipzig [5], 1897, vol. I, p. 469.

Dans l'Antiquité on estima, et l'on estime encore parmi certains peuples primitifs, que le fluide d'un être le compénètre au point d'imprégner, outre son corps, ses vêtements (c'est à cela qu'il faut rattacher certains cas de « fétichisme des vêtements »). D'où des pratiques qui ont souvent perduré dans les coutumes des amants et des peuples primitifs (chez ces derniers, aspirer l'odeur et emporter les vêtements portés par l'homme ou la femme est considéré comme un moyen de maintenir les rapports et la fidélité lorsque ceux-ci sont obligés de se séparer — ainsi, par exemple, aux Philippines) : pratiques qui présentent un caractère superstitieux ou simplement symbolique seulement si l'on néglige, dans l'odorat, le fait « psychique » qui peut se produire parallèlement au fait physique. Le cas limite est celui d'une intoxication érotique susceptible de se produire, non seulement par l'intermédiaire du regard, mais par celui de l'odorat (S. Maugham : « Il la regarda et l'aspira, elle le regarda et l'aspira ») [34]. Il faut noter, du reste, que le terme latin *fascinum* se rapportait essentiellement, par son sens originel et littéral, au monde de l'odorat. Il suffit d'ailleurs de posséder une sensibilité quelque peu affinée pour reconnaître le rôle joué, dans les rapports amoureux, par une espèce de vampirisme psychique réciproque dont l'une des bases est le phénomène olfactif. L'odeur de l'homme et l'odeur de la femme n'entrent ici en jeu que secondairement si l'on pense à l'aspect purement matériel, sécrétoire : la possibilité, attestée, d'un effet psychique correspondant, lorsqu'il s'agit d'êtres humains, ne peut s'expliquer qu'en fonction d'une contrepartie pareillement psychique, « subtile ». Il est notoire, d'ailleurs, que ce phénomène présente des caractères instinctifs, plus grossiers, mais aussi souvent bien plus accentués, dans plusieurs espèces animales, ce qui relève en général chez l'homme d'un plan supérieur s'étant, ici comme ailleurs, hypertrophié et spécialisé chez l'animal, sous la forme d'une sorte de démonie du *bios*. Et l'on peut aussi pressentir ce qu'il y avait, peut-être, au fond de la croyance populaire superstitieuse du Mexique précolombien, selon laquelle la génération doit être ramenée à un mélange des souffles de l'homme et de la femme.

Après cette digression non inutile, revenons au problème de la sexualisation. Nous avons dit que celle-ci présente plusieurs degrés ; au

34. On cite souvent les cas de Henri III et de Henri IV de France, qui auraient été pris d'une passion subite et irrésistible pour des femmes dont ils avaient senti les vêtements intimes ; dans le cas de Henri III, on dit que sa passion, née ainsi, pour Marie de Clèves, a survécu à la mort tragique de celle-ci. Cf. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, Stuttgart [10], p. 25. Lorsque cet auteur doute (p. 18) que des effets de ce genre liés aux centres olfactifs puissent se vérifier « chez des individus normaux », il identifie évidemment les individus normaux à ceux qui ont une sensibilité « subtile » assez réduite. Ploss-Bartels (*Op. cit.*, vol. I, p. 467 sq) font allusion à des croyances populaires selon lesquelles l'odeur du corps (nous dirions : de l'être) d'une personne peut avoir un effet intoxicant sur une autre personne, si celle-ci est de sexe opposé.

fait physio-anatomique qu'il y a aussi, chez tout individu d'un sexe, des ébauches de l'autre sexe, correspond plus généralement la possibilité d'une sexualisation incomplète, donc d'êtres qui ne sont ni de purs hommes, ni de pures femmes, mais qui ont un caractère de degrés intermédiaires. Cela revient à dire que dans tout individu concret, la qualité masculine et la qualité féminine sont toutes deux présentes selon tel ou tel dosage, même si la force vitale, le fluide de l'être d'un sexe donné, en tant qu'il appartient malgré tout à ce sexe-là, est, pour emprunter les termes chinois, fondamentalement *yang* ou *yin*, c'est-à-dire fondamentalement qualifié selon le principe masculin ou bien selon le principe féminin. Il faut inscrire au mérite de Weininger, surtout, d'avoir mis ce point en relief et d'avoir formulé, également, un critère méthodologique correspondant : il faut commencer par définir l'homme absolu et la femme absolue, le masculin et le féminin en soi, à l'état pur, en tant qu'« idées platoniciennes » ou archétypes, pour pouvoir établir le degré de sexualisation effective de ceux qui, par approximation, sont appelés des hommes et des femmes [35]. De même l'étude du triangle abstrait, en tant que pure forme géométrique, peut nous fournir des connaissances susceptibles de s'appliquer aux nombreuses formes triangulaires de la réalité, qui ne sont que des approximations du triangle parfait, afin de caractériser et de distinguer ces formes. Mais nous devons faire ici une réserve, sur laquelle nous reviendrons de manière plus précise : à la différence de la géométrie, l'homme absolu et la femme absolue ne doivent pas être conçus seulement en mode heuristique, comme des mesures abstraites pour la masculinité et la féminité des hommes et des femmes, mais aussi en mode ontologique et métaphysique, comme des puissances primordiales réelles qui, bien qu'elles se manifestent, dans les hommes et les femmes concrets, plus ou moins fortement, n'en sont pas moins, toujours et indivisiblement, présentes et agissantes en eux.

De toute façon, si l'on excepte les cas limites (ou les expériences limites : cette précision est très importante), le tableau que nous présente chaque homme et chaque femme communs est un dosage varié de la pure qualité masculine et de la pure qualité féminine. De là découle la première loi des attirances sexuelles. Cette loi, on la trouve déjà exprimée en germe chez Platon, lorsqu'il place au fondement des attirances sexuelles une complémentarité, pour laquelle il utilise l'image du ξύμβολον [36], nom qui désignait un objet brisé en deux parties, employé dans l'Antiquité pour faire se reconnaître deux personnes, le morceau présenté par l'une devant s'accorder parfaitement avec celui conservé par l'autre. De manière analogue, dit Platon, chaque être porte en soi une marque et cherche

35. O. Weininger, *Sexe et caractère*, cit., chap. I, p. 25-28.

36. Platon, *Le Banquet*, 191 d [tr. de L. Robin, Gallimard, Paris, 1950 - N.D.T.].

instinctivement et sans cesse « la moitié correspondante de soi-même qui porte la même marque », la marque complémentaire qui fera se joindre les deux parties [37]. Plus spécifiée, la même idée figure chez Schopenhauer [38], qui dit que la condition d'une forte passion, c'est que deux personnes se neutralisent tour à tour, comme un acide et une base lorsqu'ils vont former un sel : ainsi, puisqu'il y a plusieurs degrés de sexualisation, cette situation se réalise quand un certain degré de virilité trouve son pendant dans un degré de féminité équivalent chez l'autre être. Weininger [39], enfin, a proposé une véritable formule pour le fondement premier de l'attraction sexuelle. Partant précisément de l'idée que lorsqu'on prend comme critères l'homme absolu et la femme absolue, il y a en général de l'homme dans la femme et de la femme dans l'homme, il estime que l'attraction maximale s'éveille entre un homme et une femme ainsi faits que si l'on additionne les parts de masculinité et de féminité présentes chez l'un et l'autre, on obtient comme total l'homme absolu et la femme absolue. Par exemple, un homme aux trois quarts masculin (*yang*) et féminin pour un quart (*yin*), trouvera son complément sexuel naturel, par lequel il se sentira irrésistiblement attiré et au contact duquel un magnétisme intense se développera, dans une femme masculine pour un quart (*yang*) et féminine aux trois quarts (*yin*) : précisément parce qu'on retrouverait, avec la somme des parties, l'homme absolu entier et la femme absolue entière [40]. En réalité, ce sont effectivement ces derniers qui se trouvent à la base de la polarité primordiale des sexes et qui provoquent donc la première étincelle de l'*eros* ; ce sont eux, pourrait-on dire, qui s'aiment et cherchent à s'unir à travers chaque homme et chaque femme, d'où la justesse du mot selon lequel toutes les femmes n'aiment qu'un seul homme et tous les hommes, qu'une seule femme [41]. La formule proposée par Weininger fixe donc l'une des conditions essentielles des choix sexuels, lorsque ceux-ci impliquent les couches les plus profondes de l'être.

37. *Ibid.*

38. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, cit., p. 102.

39. O. Weininger, *Op. cit.*, chap. III, p. 40-54.

40. Au fond, on trouve aussi une idée analogue à la base du vieux point de vue astrologique, selon lequel l'attraction réciproque réclamerait que, dans les horoscopes de l'homme et de la femme, le soleil et la lune changent de place (l'un devrait avoir le soleil dans les signes où l'autre a la lune — le soleil est *yang*, la lune est *yin*).

41. Cela semble être également le sens du rite nuptial, dans lequel l'époux et l'épouse sont couronnés et conçus comme le Roi et la Reine.

11. — *Sexe physique et sexe intérieur*

On peut développer ici une considération de principe, qui est la suivante : partout où sont attestées des formes de dépassement effectives de la condition humaine, le sexe doit être conçu comme un « destin », un fait fondamental de la nature humaine. On n'existe qu'en tant qu'homme ou qu'en tant que femme. Ce point de vue doit être réaffirmé face à tous ceux qui, aujourd'hui, estiment que le fait d'être homme ou femme est quelque chose d'accidentel et de secondaire par rapport à l'appartenance générique à l'espèce humaine, et que le sexe est une différence concernant exclusivement la partie physique et biologique de la nature humaine, au point qu'il n'aurait un sens et ne comporterait des implications que pour les aspects de la vie humaine qui dépendent de cette partie naturaliste. Un tel point de vue est abstrait et inorganique ; en réalité, il ne peut valoir que pour une humanité déchue, par suite d'une régression et d'une dégénérescence. Ceux qui l'adoptent prouvent par là qu'ils ne savent voir que les aspects terminaux, les plus grossiers et les plus tangibles, de la sexualité. La vérité, c'est que le sexe existe, non seulement avant et au-delà du corps, mais dans l'âme, et, dans une certaine mesure, dans l'esprit. On est homme ou femme intérieurement, avant de l'être extérieurement : la qualité masculine ou féminine primordiale compénètre et imprègne tout l'être, visiblement et invisiblement, de la façon dont on a parlé plus haut, comme une couleur compénètre un liquide. Et s'il existe, on l'a vu, des degrés intermédiaires de sexualisation, cela signifie simplement que cette qualité-base manifeste une intensité plus ou moins forte selon les individus, non que le conditionnement sexuel disparaît.

Abstraction faite des cas exceptionnels, où le sexe est dépassé tout simplement parce que la condition humaine en général est dépassée, le fait est qu'on prend souvent pour un « au-delà du sexe » ce qui concerne, en réalité, un domaine séparé de la vie et de toute force formatrice profonde, un domaine de superstructures et de formes intellectualisées et sociales, dont l'hypertrophie caractérise les phases crépusculaires et citadines d'une civilisation. Nous montrerons plus loin que tout être humain se compose de deux parties. L'une est la partie essentielle, l'autre est la partie extérieure, artificielle, acquise, qui se forme dans la vie sociale et qui crée la « personne » de l'individu : personne entendue ici au sens originel du terme, qui voulait dire, comme on sait, « masque », le masque de l'acteur (par opposition au « visage », qu'on peut faire correspondre, en revanche, à la partie essentielle). Selon les individus, mais aussi selon les types de civilisation, telle ou telle partie peut être plus ou moins développée. La limite dégénérative correspond à un développe-

ment pratiquement exclusif, tératologique, de la partie extérieure et construite, du « masque », de l'individu « social », intellectuel, pratique et « spiritualisé », qui se constitue comme une entité à part ne maintenant plus guère de rapports organiques avec l'être profond et essentiel. C'est dans ces cas seulement que le fait représenté par le sexe peut être considéré comme secondaire et négligeable ; la contrepartie habituelle en est soit une anesthésie, soit une barbarisation primitiviste de la vie sexuelle. Alors seulement il paraîtra peu important d'être homme ou femme, et l'on reconnaîtra de moins en moins à ce fait la valeur — quant à la détermination des vocations, à la formation de soi, au comportement, aux occupations typiques — qu'il eut et aura toujours dans toute civilisation normale. Dans cette perspective, la différence même existant entre la psychologie masculine et la psychologie féminine, tendra effectivement à se réduire beaucoup.

La civilisation moderne, empiriste, intellectualiste et socialisée, pour avoir accordé de plus en plus d'importance à ce qui est sans relation avec le côté essentiel des êtres humains, est inorganique et potentiellement standardisée ; ses valeurs dérivent, pour une part, d'une régression des types, et, pour une autre part, alimentent et renforcent cette régression. C'est ainsi que la femme moderne a pu s'introduire rapidement dans tous les domaines, se voulant à égalité avec l'homme : précisément parce que les dons, les qualités, les comportements, les activités les plus caractéristiques et les plus répandus dans la civilisation moderne n'ont plus qu'un rapport très ténu avec le plan profond, où vaut la loi du sexe, en des termes ontologiques plus encore que physiques, biologiques ou même psychologiques. L'erreur qui se tient à la racine de la compétition féministe et qui en a rendu possible le succès, c'est précisément la surestimation, propre à la civilisation moderne, de l'intelligence logique et pratique, simple accessoire de la vie et de l'esprit, qui sont, l'une comme l'autre, différenciés, tandis que l'intelligence est informe et « neutre », susceptible de se développer dans une mesure presque égale aussi bien chez la femme que chez l'homme [42].

La *vexata quaestio* de l'infériorité, égalité ou supériorité de la femme par rapport à l'homme ne sera traitée ici qu'en passant. Cette question est en effet privée de sens, car elle suppose une commensurabilité. En revanche, si l'on met de côté tout ce qui est construit, susceptible d'être acquis, extérieur, et si l'on exclut les rares cas signalés où l'on ne peut plus parler de sexe parce que la condition humaine, à un moment donné, a été

42. Quant à la forme limite des sous-produits féminins modernes : « Ces dames asexuées qui fréquentent les beaux quartiers des grandes villes, pleines de soi-disant ambitions intellectuelles, principale ressource des médecins, des spiritualistes, des psychanalystes, des écrivains fantaisistes » (L. O'Flaherty).

dépassée, on peut dire qu'il existe entre homme et femme, par référence au type, à leur « idée platonicienne », une diversité qui exclut toute commune mesure ; même des facultés ou dons apparemment communs aux deux sexes et « neutres », ont une fonction et une empreinte différentes selon qu'ils sont présents chez l'homme ou chez la femme. On ne peut pas plus se demander si la « femme » est supérieure ou inférieure à l'« homme » que se demander si l'eau est supérieure ou inférieure au feu. Pour chacun des sexes, le critère de mesure ne peut donc pas être fourni par le sexe opposé, mais seulement par l'« idée » du sexe auquel on appartient. En d'autres termes, c'est établir la supériorité ou l'infériorité d'une femme donnée en fonction de sa plus ou moins grande proximité de la typicité féminine, de la femme pure ou absolue ; et la même chose vaut pour l'homme. Les « revendications » de la femme moderne dérivent donc d'ambitions erronées, ainsi que d'un complexe d'infériorité — de l'idée fausse qu'une femme en tant que telle, en tant qu'elle est « seulement femme », est inférieure à l'homme. On a pu dire avec raison que le féminisme ne s'est pas réellement battu pour les « droits de la femme », mais bien, sans s'en rendre compte, pour le droit de la femme de devenir égale à l'homme : chose qui, quand bien même serait-elle possible en dehors du domaine extérieur pratique et intellectuel, reviendrait au droit, pour la femme, de se dénaturer, de déchoir [43]. Le seul critère qualitatif, c'est, répétons-le, celui du degré de plus ou moins parfaite réalisation de sa *propre* nature. Il ne fait aucun doute qu'une femme parfaitement féminine est supérieure à un homme imparfaitement masculin, de même qu'un paysan fidèle à sa terre qui assume parfaitement sa fonction est supérieur à un roi incapable de remplir la sienne.

Dans l'ordre d'idées dont nous traitons, il faut donc se convaincre que la masculinité et la féminité sont avant tout des faits d'ordre interne. Et ce au point que le sexe intérieur peut ne pas correspondre au sexe physique. C'est une chose bien connue qu'on peut être homme par le corps sans l'être pour autant par l'âme (*anima mulieris in corpore inclusa virili*) et vice versa, la même chose valant aussi, naturellement, pour la femme. Ce sont là des cas d'asymétrie dus à divers facteurs, analogues aux cas qu'on rencontre dans la sphère raciale (des individus possédant les caractères somatiques d'une race, et les caractères psychiques et spirituels d'une autre race). Mais cela ne porte pas préjudice à la qualité-base du fluide d'un être, selon qu'il est physiquement homme ou femme, ni à l'unité du processus de sexualisation. On peut expliquer le phénomène signalé par le fait que, dans certains cas, ce processus s'est fortement concentré sur un domaine donné, créant précisément des asymétries parce que le reste n'en a pas été in-formé dans une égale mesure. Sur le plan typologique, c'est

43. Sur tout cela, cf. J. Evola, *Révolte contre le monde moderne*, cit., I, p. 225-235.

cependant le fait interne, le sexe intérieur, qui reste toujours décisif : une sexualisation perceptible sur le seul plan physique est d'une certaine façon, si développée soit-elle, une sexualisation tronquée et vide. Celui qui n'est pas homme quant à l'esprit et l'âme, n'est pas vraiment un homme — et l'on peut en dire autant de la femme. Tout cela, il est bon de le souligner, parce qu'il faut tenir compte de la loi de l'attraction sexuelle. Les « quantités » de masculinité et de féminité qui se complètent tour à tour, et dont il est question dans cette loi, doivent être entendues au sens le plus vaste, donc dans toute leur complexité éventuelle.

En effet, c'est la virilité spirituelle qui, fût-ce obscurément, excite et réveille la femme absolue : dans le cas limite, lorsque cette virilité, dépassant le stade du guerrier et du dominateur, s'oriente carrément vers le surnaturel. Nous parlerons plus loin des aspects métaphysique et existentiel de ce dernier cas. Expressif est un exemple créé par l'art, celui de la Salomé de Wilde. Salomé ne voit pas le centurion fou d'amour pour elle, qui lui offre tout et, à la fin, se tue pour elle. Elle est fascinée par Jokanan, le prophète, l'ascète. Elle, la vierge, lui dit : « J'étais chaste, et tu m'as contaminée ; j'étais pure, et tu m'as rempli les veines de feu... Que ferai-je sans toi ? Ni les fleuves, ni les grands lacs ne pourront éteindre le feu de ma passion » [44].

Il faut associer au phénomène, relevé plus haut, des divers degrés de sexualisation au physique comme au spirituel, un autre phénomène : celui des divers interconditionnements entre sexe intérieur et sexe corporel. Cet interconditionnement n'est rigide que dans le cas d'individus primitifs, c'est-à-dire déchus par rapport au type. Lorsque, au contraire, le sexe intérieur est suffisamment défini, il peut s'affirmer en étant relativement indépendant des conditions physiques. Ainsi, toutes les manipulations hormonales de nature véritablement nécromantique auxquelles se sont livrés les biologistes modernes, partant de l'idée que le sexe ne dépend que d'une certaine « formule hormonale », ne pourront produire d'importants effets d'altération des vraies caractéristiques du sexe que chez les animaux et des êtres humains intérieurement peu différenciés : non chez des hommes et des femmes complets, « typiques ». La relativité des conditionnements venant du bas est confirmée jusque dans certains

44. Dans le drame d'Oscar Wilde, il faut faire abstraction des éléments esthétisants de décoration. Mais ici, et plus encore dans l'opéra de Richard Strauss, une atmosphère est créée qui, outre son grand pouvoir d'évocation, possède un arrière-plan cosmique et analogique tout à fait prégnant : toute l'histoire est dominée par le thème de la *Lune* et de la *Nuit*. Il y a aussi la « danse des sept voiles » de Salomé, danse sur laquelle nous reviendrons.

Lors de la fête du Mahâvrata était pratiquée l'union rituelle d'une prostituée (*pumççâli*) avec un ascète (*brahmacârin*) dans le lieu même consacré au sacrifice (cf. M. Eliade, *Le Yoga : immortalité et liberté*, Paris, 1954, p. 115, 257-258). Cela peut avoir été en relation avec les deux différenciations extrêmes du féminin et du masculin.

cas d'individus émasculés : non seulement la mutilation physique *peut* ne pas détruire la pulsion sexuelle, nous l'avons vu, mais *peut* aussi ne pas entamer la virilité intérieure. On trouve, parmi les exemples souvent cités, ceux de Narsès, qui fut l'un des meilleurs généraux de l'Antiquité tardive, d'Aristonicos, des ministres Photin et Eutrope, de Salomon, qui fut l'un des lieutenants de Bélisaire, de Haly, grand vizir de Soliman II, du philosophe Favorinus, d'Abélard lui-même et de bien d'autres.

12. — *Conditions et formes de l'attirance érotique*

Pour une définition complète des facteurs qui interviennent dans les choix sexuels, il est nécessaire de considérer plus spécialement la structure de l'être humain, en se référant aux enseignements traditionnels plutôt qu'aux études modernes.

Nous avons distingué il y a peu deux parties ou couches principales de l'être humain (essence et personne extérieure) ; mais nous devons maintenant subdiviser, à son tour, le premier de ces domaines, la partie la plus essentielle, la plus profonde. On aura ainsi, au total, trois niveaux. Le premier, c'est le niveau de l'individu extérieur comme construction sociale, individu dont la forme est assez arbitraire, « libre » et instable, en raison précisément de son caractère construit. Le second niveau appartient déjà à l'être profond, ou dimension en profondeur de l'être, et c'est le siège de ce qu'on a appelé, en philosophie, le *principium individuationis*. C'est ici qu'agissent les forces en vertu desquelles un être est ce qu'il est, physiquement aussi bien que psychiquement, et se distingue de tout autre individu de son espèce ; c'est donc aussi le siège de la « nature propre », ou nature innée, de chacun. Dans l'enseignement hindou, ces forces formatrices sont appelées *samskâra* ou *vasânâ* ; elles ne se rapportent pas seulement aux facteurs héréditaires et phylétiques, mais sont conçues de telle façon qu'elles englobent des hérédités, des causes, des préformations et influences dont l'origine peut excéder les limites d'une vie humaine individuelle [45]. Dans le domaine psychologique, tout ce qui est, chez l'homme, caractère et nature propre, ce que nous avons appelé son « visage », par opposition à son « masque », se rattache à ce plan. A la différence de ce qui est propre au premier des trois niveaux, au plus extérieur, tout ce qui se rapporte au second niveau présente un degré remarquable de précision et de fixité. C'est pourquoi Kant et Schopen-

45. Sur les *samskâra* et les *vâsanâ*, cf. J. Evola, *Lo yoga della potenza*, Rome [2], 1968, p. 102-105 [tr. fr. : *Le yoga tantrique*, Fayard, Paris, 1971, p. 81-84 - N.D.T.] ; M. Eliade, *Op. cit.*, p. 61, 92, 103 ; 54 sq, 60.

hauer ont pu parler d'un « caractère transcendantal » de tout individu en tant que fait « nouménique », donc relatif au domaine qui se tient derrière tout l'ordre des phénomènes perceptibles dans l'espace et le temps.

Le troisième et plus profond niveau concerne des forces élémentaires supérieures et antérieures à l'individuation, mais qui constituent aussi le fond ultime de l'individu. A ce domaine appartient également la racine la plus enfouie du sexe, et c'est en lui que se réveille la force originelle de l'*eros*. En soi, ce plan est antérieur à la forme, à la détermination. Tout processus accède à la forme et à la détermination au fur et à mesure que l'énergie investit les deux autres plans ou couches, et que le processus se poursuit en eux.

Dans ce cadre, on peut saisir tous les aspects de ce qui se produit dans l'attirance sexuelle. Sur le plan le plus profond, cette attraction est quelque chose qui va plus loin que l'individu ; et l'expérience érotique, sous ses formes limites, avec trauma, de l'étreinte, atteint ce plan. C'est en fonction de ce dernier que le mot déjà rappelé, selon lequel toutes les femmes n'aiment qu'un seul homme, et tous les hommes qu'une seule femme, est vrai. Il existe ici un principe d'indifférence ou de « non localisation ». En vertu des correspondances analogiques entre limite supérieure et limite inférieure, ce principe agit soit dans l'impulsion aveugle qui pousse vers un être de sexe opposé, simplement parce qu'il est de sexe opposé, impulsion propre aux formes bestiales et brutales de l'*eros* (l'« absence bestiale de choix ») ; soit dans les formes positivement désindividualisées de l'*eros*, telles qu'elles figurent, par exemple, dans une expérience dionysiaque. Il n'est donc pas toujours vrai que la forme d'amour la plus vulgaire et la plus animale soit celle où l'on n'aime pas *une* femme, mais *la* femme. Ce peut être exactement l'inverse [46]. On peut en dire autant du fait que, dans la crise de l'étreinte, l'homme perd pratiquement son individualité : il peut la perdre de deux manières opposées, puisqu'il existe deux possibilités opposées de désindividualisation, en rapport avec une auto-ouverture « descendante » et une auto-ouverture « ascendante », une ivresse catagogique et une ivresse anagogique. En de tels moments, le « remplacement de l'individu par l'espèce » est un véritable mythe. Enfin, lorsqu'on dit que l'amour naît dès le premier instant, ou jamais, lorsqu'on parle des *coups de foudre* *,

46. Certains rites de magie sexuelle collective sont appelés *colî-mârga*, en raison du nom d'une espèce de corsage porté par les jeunes filles qui y participent : en choisissant le vêtement au hasard, chaque homme choisit la femme qui sera sa compagne dans le rite (références dans M. Eliade, *Op. cit.*, p. 402 et J. Evola, *Le yoga tantrique*, cit., chap. IX, pour ce qui concerne le rituel secret tantrique). Cf. aussi *infra*, p. 303 sq. On peut en outre rappeler la promiscuité intentionnelle en vigueur durant certaines fêtes saisonnières, dans les Bacchanales et les Saturnales.

* En français dans le texte [N.D.T.].

cela se rapporte essentiellement aux cas où la force de la couche la plus profonde agit directement, prédomine, sans être entravée, grâce à des circonstances particulières.

La première loi à laquelle obéit le processus sexuel au niveau le plus profond est la loi de complémentarité, de réintégration de la qualité masculine pure et de la qualité féminine pure dans l'union d'un homme avec une femme. A la limite entre les troisième et second niveaux, entre le niveau profond et le niveau intermédiaire, entrent immédiatement en jeu les conditionnements, ou liens, propres à l'individuation ou nature propre d'un être donné. A ce nouveau stade, tout ce qu'est une femme, en plus de la complémentarité ontologique élémentaire, n'est plus indifférent pour la passion et l'inclination érotique. On peut dire, par exemple, que ce qui, ici, influence en premier le choix, ce sont les conditionnements raciaux, puis d'autres conditionnements plus spécifiques, d'ordre somatique et caractérologique individuel, tout cela pouvant s'accentuer et se fixer jusqu'à créer l'illusion de l'objet irremplaçable [47] : c'est la croyance à l'« amour unique », l'idée qu'on ne peut aimer et qu'on ne peut avoir aimé, qu'une femme bien précise en tant qu'individu, celle-là, unique (cet homme-là, dans le cas de la femme). Et lorsque *toute* la force de la couche la plus profonde et du processus fondamental se porte et se fixe sur ce plan intermédiaire, qui est celui de l'individuation et du « caractère transcendantal », se produit la « passion fatale », qui, nous le verrons, est presque toujours malheureuse, du moins si l'on reste dans la sphère humaine et profane, dans la mesure où une force agit, où une « charge » fait pression ici, force et « charge » qui dépassent l'individu ; d'où, souvent, de véritables courts-circuits, et des situations comme celle illustrée dans le *Tristan et Isolde* de Wagner.

En règle générale, le niveau intermédiaire est aussi celui des « idéalisations » de la femme aimée ; on a l'illusion d'aimer une femme pour telle ou telle de ses qualités, alors que ce qu'on aime vraiment, ce à quoi l'on est attaché, c'est son *être*, son être nu. A l'inverse, lorsque la force profonde de l'*eros* n'investit pas directement le plan intermédiaire, ni ne s'y fixe complètement (c'est ce qui arrive dans la très grande majorité des cas), il reste une certaine marge d'indétermination : on aura, au lieu de la « femme unique » et irremplaçable, un type donné approximatif (« c'est mon type ») présenté par plusieurs femmes (ou plusieurs hommes, dans l'autre cas), qui constituera la condition d'une attirance suffisamment intense. Mais cette plus grande liberté de

47. Il y a là une certaine analogie lointaine avec la distinction freudienne entre le « processus psychique primaire », où la charge de la *libido* est encore libre et fluctuante, et le « processus psychique secondaire », où elle se fixe sur une certaine représentation et s'en détache difficilement.

mouvement, cette « non localisation » de l'*eros*, peut aussi avoir une autre cause : l'individuation imparfaite d'un être. Si le visage intérieur d'un être n'est pas bien précis, l'objet de son désir sera, dans une mesure égale, plus indéterminé et, à l'intérieur de certaines limites, plus changeant. La multiplication des expériences peut aussi contribuer au refoulement de la fixité propre à une première période de la vie érotique. Balzac a ainsi remarqué qu'on aime tout dans la première femme aimée, comme si c'était la seule femme au monde ; plus tard, on aime la femme dans chaque femme.

Passons au dernier niveau, celui de l'individu extérieur : lorsque le centre de gravité de l'être tombe sur ce plan, la mutabilité et l'imprécision, dans les choix du complément sexuel, croissent démesurément. Ici, répétons-le, tout est inorganique, sans racines profondes. Ainsi, on peut avoir dans ce cas le type du libertin qui ne cherche que le « plaisir » et juge une femme en fonction de la quantité de « plaisir » qu'elle peut, croit-il, lui donner, toutes les femmes, pour lui, se valant plus ou moins à tous autres égards. Dans d'autres cas, les facteurs sociaux et environnementaux peuvent devenir déterminants : la classe, la mode, la tradition, la vanité, etc. Alors apparaissent de nouveaux conditionnements pour tout ce qui, dans l'*eros*, peut atteindre ce plan et s'y fixer : ce sont eux qui définissent, dans une large mesure, l'atmosphère normale, « civilisée » et bourgeoise. Mais il suffit que l'*eros* reprenne tout à coup son caractère et suive les conditions qui lui sont propres dans les strates les plus profondes, pour que son action soit catastrophique sur tout ce qui s'est formé, en matière de relations intersexuelles, dans ce domaine plus extérieur de l'individu social. Les affinités déterminées par le plan de la nature propre et des *samskâra*, en cas de rencontre de la personne complémentaire, peuvent à elles seules faire sauter ou saper tout ce que l'individu social s'est créé dans le cadre des institutions et de la société à laquelle il appartient. Ce sont les cas qui ont amené Chamfort à parler d'un « droit divin de l'amour » : « *Ils* [les amants] *s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines* » [48]. Et ces cas, très nombreux dans la vie moderne, ont fourni à un certain genre de théâtre et de littérature sa matière préférée : précisément parce qu'on a entretenu l'illusion de pouvoir concentrer et organiser les relations entre les sexes sur le plan le plus extérieur, social, inorganique et artificiel [49].

48. En français dans le texte [N.D.T]. *Apud* A. Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 110.

49. Autre conséquence : le recours endémique aux divorces et aux remariages en chaîne dans les cultures « monogamiques » les plus spécifiquement « modernes », par suite de la « non localisation » de l'*eros* typique des strates les plus superficielles de l'être. Les cultures antérieures, de caractère organique, accordant dans tous les domaines plus d'importance à ce qui relève de la couche profonde et individuée de la « nature propre », garantissaient normalement — c'est-à-dire abstraction faite de la force contraignante des institutions — un

Des catastrophes du même type peuvent arriver aux libertins qui finissent victimes de leur propre jeu et amoureux d'une certaine femme, mettant ainsi un terme à la permutabilité de l'objet de leur *eros* : à moins qu'ils ne succombent à des formes maniaques de sexualité, conséquence, celle-là, du fait d'avoir joué avec le feu, donc d'avoir provoqué, à un moment donné, l'activation du « courant » propre au plan le plus profond, celui qui précède le plan même des *samskâra* et de l'individuation.

Il va de soi que ces affleurements éventuels peuvent agir de manière désastreuse sur le plan de l'« amour unique », de même que la loi des affinités existant sur ce plan — le niveau intermédiaire — peut s'exercer catastrophiquement dans le domaine de l'individu social et de ses arrangements. Alors l'« unicité » est encore une fois brisée : même l'« unicité » de la « passion fatale ». Mais ces cas sont extrêmement rares dans le domaine profane et ne sont jamais évalués selon leur vraie nature lorsqu'ils se vérifient.

Il existe un autre cas susceptible d'être rapporté au même contexte : celui d'une passion et d'une attirance sexuelle élémentaire pouvant s'accompagner de mépris et même de haine entre les amants : c'est l'énergie du plan le plus profond qui agit, détruisant tous les facteurs relevant de l'affinité des caractères et toutes les valeurs qui eussent été déterminantes si le processus s'était concentré sur le plan intermédiaire. Ce cas est symétrique de celui où les affinités propres à ce plan peuvent, à leur tour, faire rejeter toute considération du domaine extérieur de la morale sociale et des institutions.

Dans ce contexte, on peut enfin faire allusion au fait qu'il existe des moyens artificiels pour activer à un état plus ou moins libre la force élémentaire de l'*eros*, moyens qui neutralisent les couches moins profondes, dont l'*eros* subit habituellement les conditionnements lorsqu'il les traverse et s'englue en elles, comme cela se vérifie dans l'expérience des hommes et des femmes courants. On peut mentionner l'action de l'alcool et de certains stupéfiants ; et il faut remarquer dès maintenant que dans l'usage sacral du sexe (dionysisme, tantrisme), des substances de ce genre ont souvent joué le rôle d'adjuvants. Les philtres d'amour, dont les modernes ignorent totalement la vraie nature, appartiennent au même domaine. Mais ces moyens, s'ils peuvent conduire à la magie sexuelle proprement dite, peuvent également mener, nous le verrons, à certaines formes de démonologie à base érotique.

Dans tout ce dont nous venons de parler, il ne faut jamais confondre

plus grand degré de stabilité aux unions d'êtres des deux sexes, y compris quand le système en vigueur n'était pas polygamique, mais fondé sur d'autres principes dont nous parlerons plus loin.

ce qui *conditionne* avec ce qui *détermine*. Pour qu'une machine produise certains effets et ait un certain rendement, il faut qu'elle soit composée de parties bien précises et que ces parties soient convenablement accordées. Mais si l'énergie motrice fait défaut, la machine la plus parfaite restera immobile. On doit penser de même au sujet des conditions qui peuvent correspondre théoriquement, sur les deux plans les moins profonds de l'être humain, à l'*optimum* en vue de l'attirance sexuelle : en dehors de tous ces facteurs, il faut que s'éveille la force primordiale de l'*eros*, selon tel ou tel « voltage », et qu'elle établisse, à tel ou tel degré d'intensité, l'état magnétique ou magique, que nous avons défini comme le substrat de tout amour sexuel.

Chez l'individu courant, et spécialement chez l'individu civilisé occidental, l'expérience érotique est de celles qui présentent le plus un caractère passif. C'est comme si les processus qui y correspondent commençaient et se déroulaient tout seuls, sans intervention de la volonté de la personne, à laquelle il n'est même pas donné de les concentrer précisément sur l'un des trois plans ou niveaux dont nous avons parlé. Cette situation est tellement considérée comme naturelle et normale que lorsqu'elle ne se vérifie pas, lorsque la contrainte manque, avec la possibilité d'agir ou de ressentir autrement, on doute de la sincérité et de la profondeur d'un sentiment ou d'un désir. Les termes mêmes les plus employés renvoient à cette situation : dans les langues d'origine latine, la « passion » désigne précisément la condition de celui qui subit. Il en est de même du mot allemand *Leidenschaft*, de *leiden*, verbe qui, lui aussi, signifie pâtir, souffrir.

Selon les individus — selon leur différenciation interne — ce phénomène a un caractère plus ou moins marqué. En outre, on pourrait élaborer plusieurs hypothèses en matière de psychologie différentielle en s'appuyant sur les institutions. La polygamie, par exemple, présuppose naturellement un type masculin où le Moi a un plus grand degré de liberté par rapport à l'*eros* (avec pour conséquence un degré plus élevé de « non localisation » et un degré moins élevé de fixité) ; un type masculin, aussi, pour lequel l'expérience érotique en elle-même a plus d'importance que la relation avec telle ou telle femme en tant que personne (selon un dicton arabe : « Un fruit, et puis un autre fruit »). Puisqu'il n'est pas certain que cela corresponde toujours à des situations identiques à celles, ostentatoires et inorganiques, d'inspiration libertine, on peut reconnaître que le passage de la polygamie (ou du mariage antique admettant comme complément légitime le concubinage) à la monogamie n'est en rien, n'en déplaise aux points de vue conformistes aujourd'hui dominants, le signe du remplacement d'un type viril inférieur par un type viril supérieur, mais exactement le contraire : le symptôme, plutôt, d'un bien plus grand asservissement potentiel de l'homme à l'*eros* et à la femme, donc quelque

chose qui ne caractérise vraiment pas une civilisation d'ordre plus élevé [50].

Quant aux éléments techniques visant à agir sur les diverses conditions existentielles de l'*eros*, c'est surtout dans le monde antique ou parmi les populations primitives qu'on peut les rencontrer. Nous citerons pour le moment un seul exemple : le fait que souvent, parmi ces populations, les rites matrimoniaux s'identifient à des charmes d'amour qui éveillent la force d'attraction entre les sexés, comme un pouvoir irrésistible [51]. En fonction de notre schéma, nous pouvons dire qu'ils mettent en mouvement et activent l'*eros* sur le plan élémentaire, avec éventuellement le risque d'alimenter une sorte de démonie ou de possession.

*
**

Avant d'aller plus loin, retournons-nous un instant vers le chemin parcouru. Nous avons rejeté toute interprétation biologique finaliste du phénomène érotique ; l'explication fondée sur le freudien « principe de plaisir » nous a paru aussi insatisfaisante que celle reposant sur un imaginaire « instinct de reproduction » comme fait premier de la pulsion érotique. La théorie « magnétique », elle, nous a semblé mieux rendre compte de la réalité ; nous l'avons approfondie grâce à des données tirées des enseignements traditionnels, qui parlent d'un état ou fluide se produisant de manière « catalytique » chez les amants, en vertu de la présence de forces-bases (*yin* et *yang*) qui définissent la polarité sexuelle et la sexualisation en général : avec pour corrélat un déplacement du niveau de la conscience, cela devenant, à son tour, la cause d'une activation magique du pouvoir de l'imagination et d'un monoïdéisme plus ou moins intense. Nous avons réhabilité la vieille doctrine selon laquelle il y a altération invisible du sang lorsqu'on est pris par l'*eros*. Enfin, nous avons examiné les conditions liées à la complémentarité existentielle des êtres qui s'aiment dans le cadre d'une doctrine des strates multiples de la personne : mais en mettant en relief que la base de tout le phénomène et la force primordiale, c'est toujours ce qui procède directement du rapport de la masculinité dans l'absolu avec la féminité dans l'absolu. Sous cet angle, plus le processus sera intense, avec tous les effets d'une attraction

50. Cf. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, Milan, 1968, chap. XII [tr. fr. : *L'Arc et la Massue*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puiseaux, 1984, « Liberté du sexe et liberté par rapport au sexe », p. 131-161 - N.D.T.].

51. E. Crawley, *Mystic Rose*, New York, 1902, p. 318.

élémentaire, plus nette sera la différenciation des sexes, c'est-à-dire la sexualisation.

On pourrait cependant penser qu'en ce qui concerne l'essentiel, nous avons, d'une certaine façon, marqué le pas. N'avons-nous pas reconnu nous-même que ce qu'on allègue généralement pour expliquer le phénomène érotique, s'explique en réalité par lui ? On rencontre donc, inévitablement, le problème fondamental : en dernière analyse, *pourquoi l'homme et la femme sont-ils attirés l'un par l'autre* ? Maintenant que nous avons reconnu dans l'*eros* un phénomène élémentaire et irréductible, il nous faut chercher la *signification* de ce phénomène. Cela revient aussi à se demander quelle est la signification de la sexualité prise en elle-même. On sera ainsi renvoyé vers le centre de la métaphysique du sexe au sens propre. Et c'est déjà de celle-ci que traitera le prochain chapitre.

Deuxième chapitre

MÉTAPHYSIQUE DU SEXE

13. — *Le mythe de l'androgyne*

La forme sous laquelle le monde traditionnel a exprimé les significations ultimes de l'être, a été le mythe. A l'époque qui nous a précédés, en particulier, on a tenté d'expliquer le mythe par l'histoire naturelle, la biologie ou la psychologie. Inversement, pour nous ce sera le mythe qui expliquera tous ces matériaux, dans l'optique spéciale du sujet qui nous intéresse ici.

Plusieurs mythes se prêtent à l'approfondissement du problème métaphysique du sexe. Nous choisirons l'un de ceux qui ont été, relativement, le moins oubliés par les Occidentaux, mais en soulignant que les mêmes significations sont pareillement contenues dans des mythes appartenant à d'autres cultures. Nous partirons donc de ce qui est exposé sur l'amour dans le *Banquet* de Platon. On y rencontre justement, mélangées au mythe, deux théories de l'amour, respectivement exposées par Aristophane et par Diotime. Nous verrons que ces deux théories se complètent dans une certaine mesure, éclairant les antinomies et la problématique de l'*eros*.

La première théorie concerne le mythe de l'androgyne. Comme pour pratiquement tous les mythes insérés par Platon dans sa philosophie, pour celui-là aussi il faut supposer une origine initiatique et liée aux Mystères. En effet, le même thème court de façon souterraine dans une littérature très disparate, qui va des milieux mystériosophiques et gnostiques de l'Antiquité à des auteurs du Moyen Age et des premiers siècles de l'ère moderne. On retrouve également des thèmes analogues en dehors même de notre continent.

Selon Platon [1], il exista une race primordiale « dont l'espèce est désormais éteinte », race formée d'êtres qui avaient en eux-mêmes les deux principes, le masculin et le féminin. Des membres de cette race

1. *Le Banquet*, XIV-XV et spécialement 189 c-190 c.

androgyne, il est dit que « leur force et leur vigueur étaient d'ailleurs extraordinaires, et grand leur orgueil. Or, ce fut aux Dieux qu'ils s'attaquèrent, et ce que rapporte Homère d'Ephialte et d'Otos, auxquels il fait entreprendre l'escalade du ciel, a rapport à ces hommes-là et à leur intention de s'en prendre aux dieux ». C'est le thème de l'ὕβρις des Titans et des Géants ; le thème prométhéen, et celui qu'on retrouve dans tant d'autres mythes — et même, d'une certaine façon, dans le mythe biblique de l'Eden et d'Adam, en tant qu'y figure la promesse de « devenir semblable aux dieux » (Genèse 3, 5).

Chez Platon les dieux ne foudroyent pas les êtres androgynes, contrairement à ce qu'ils avaient fait avec les Géants, mais paralysent leur puissance en les brisant en deux. D'où l'apparition d'êtres de sexe opposé, porteurs, en tant qu'hommes et femmes, de tel ou tel sexe ; êtres chez lesquels perdure toutefois le souvenir de leur état antérieur et en qui se réveille le désir de reconstituer l'unité primordiale. Pour Platon, le sens ultime, métaphysique et éternel, de l'*eros*, doit être recherché dans ce désir. « Ainsi, c'est depuis un temps aussi lointain, qu'est implanté dans l'homme l'amour qu'il a pour son semblable : l'amour, réassembleur de notre primitive nature ; l'amour qui, de deux êtres, tente d'en faire un seul, autrement dit, de guérir l'humaine nature ! » [2]. En dehors de la commune participation des amants au plaisir sexuel, l'âme de chacun des deux « souhaite manifestement (...) une autre chose qu'elle ne peut exprimer, un souhait dont elle devine cependant l'objet et qu'elle laisse comprendre » [3]. Comme preuve *a posteriori*, Platon fait demander aux amants par la bouche d'Héphaïstos : « Est-ce de ceci, dites, que vous avez envie ? de vous confondre le plus possible l'un avec l'autre en un seul être, de façon à ne vous quitter l'un l'autre ni nuit ni jour ? Si c'est en effet de cela que vous avez envie, je ne demande pas mieux que de vous fondre ensemble et, avec mon soufflet de forgeron, de faire de vous un alliage ; en sorte que, de deux êtres que vous êtes, vous en soyez devenus un seul, et que, tant que vous vivrez, vous viviez tous deux ensemble une existence commune, comme si vous étiez un seul être ; puis, après votre mort, là-bas, chez Hadès, au lieu d'être deux, vous serez encore un seul, ayant eu, tous deux, une mort commune. Allons ; voyez si c'est là ce que vous convoitez et si vous serez satisfaits d'en avoir obtenu la réalisation ». Platon ajoute : « Il n'y en a pas un seul, nous en sommes bien sûrs, qui, en entendant cette proposition, la refuserait (...) Mais ils penseraient, bel et bien, avoir entendu exprimer ce dont, en fin de compte, ils avaient depuis longtemps envie : de joindre l'aimé, de se fondre avec lui, et ainsi, de deux êtres qu'ils étaient, en devenir un seul. En voilà effectivement la

2. *Ibid.*, 191 c-d.
3. *Ibid.*, 192 c-d.

raison : notre antique nature était celle que j'ai dite, et nous étions d'une seule pièce ! Aussi est-ce bien au désir et à la recherche de cette nature d'une seule pièce, qu'on donne le nom d'amour » [4]. Comme si « chaque moitié, regrettant sa propre moitié, s'accouplait à elle (...) dans leur désir de se confondre en un seul être » [5].

Dans cet ensemble, il faut séparer la notion essentielle des éléments accessoires, figuratifs et « mythiques » au sens négatif du terme. Ainsi, en premier lieu, on ne doit pas concevoir les êtres primordiaux dont Platon, qui fabule ici, nous décrit même les traits somatiques, comme les membres d'une quelconque race préhistorique dont il faudrait pratiquement retrouver les restes ou fossiles. On doit penser ici à un *état*, à une condition spirituelle des origines, non tant au sens historique que dans le cadre d'une ontologie, d'une doctrine des états multiples de l'Etre. Démythologisé, cet état nous apparaîtra comme celui d'un *être absolu* (non brisé, non dual), état de complétude ou d'unité pure et, par là, état d'immortalité. Ce dernier point est confirmé par la doctrine exprimée, plus loin dans le *Banquet*, par la bouche de Diotime, et par celle exposée dans le *Phèdre*, où, en dépit de la référence à ce qu'on allait appeler l'« amour platonique » et à la théorie de la beauté, la relation entre le but ultime de l'*eros* et l'immortalité est explicite.

Dans le mythe platonicien, le deuxième élément est une variante du thème traditionnel général de la « chute ». La différenciation des sexes correspond à la condition d'un être brisé, donc fini et mortel : à la condition duale de celui qui ne possède pas en lui-même le principe de sa propre vie ; un état, celui-là, qui n'est pas réputé, ici, originel. Sous ce dernier angle, on pourrait donc établir un parallèle avec le mythe biblique, en tant que la chute d'Adam a pour conséquence son bannissement de l'Arbre de Vie. Dans la Bible également, il est question de l'androgynie de l'être primordial fait à l'image de Dieu (« homme et femme il les créa », Genèse 1, 27), et certains ont attribué au nom d'Eve le sens de « la Vie », « la Vivante ». Comme nous le verrons, dans l'interprétation kabbalistique la séparation entre la Femme-Vie et l'androgyne est mise en rapport avec la chute et finit par devenir l'équivalent de l'exclusion de l'Arbre de Vie pour Adam, afin qu'« il ne vive pour toujours » (Genèse 3, 22).

Dans l'ensemble, le mythe platonicien est donc de ceux qui évoquent le passage de l'unité à la dualité, de l'être à la privation de l'être et de la vie absolue. Toutefois, son caractère distinctif et son importance résident dans le fait qu'il s'applique, précisément, à la dualité des sexes pour indiquer le sens occulte et l'objet ultime de l'*eros*. Au terme particulier

4. *Ibid.*, 192 d-e.
5. *Ibid.*, 187 a.

d'une célèbre séquence relative à ce que l'on cherche vraiment à travers tel ou tel but apparent et illusoire de la vie ordinaire, une Upanishad affirme : « Ce n'est pas pour la femme [en soi] que la femme est désirée par l'homme, mais bien pour l'*âtmâ* [pour le principe "entièrement lumineux, entièrement immortel"] » [6]. Le cadre est ici le même. Sous son aspect le plus profond, l'*eros* implique une tentative de dépassement des conséquences de la chute, pour sortir du monde de la finitude et de la dualité, pour recouvrer l'état primordial, pour surmonter la condition d'une existentialité duale, brisée et hétérodépendante. Telle est sa signification absolue ; tel est le mystère qui se cache dans ce qui pousse l'homme vers la femme, élémentairement, avant même toutes les conditions, que nous avons déjà décrites, présentées par l'amour humain sous ses infinies variantes se rapportant à des êtres qui ne sont pas des hommes absolus et des femmes absolues, mais comme des sous-produits des uns et des autres. Ainsi nous est fournie la clef de toute la métaphysique du sexe : « A travers la dyade, vers l'unité ». Il faut reconnaître dans l'amour sexuel la forme la plus universelle sous laquelle les hommes cherchent de façon obscure à détruire momentanément la dualité, à dépasser existentiellement la frontière entre Moi et non-Moi, entre Moi et Toi, la chair et le sexe servant d'instruments à un rapprochement extatique de l'unité. L'étymologie du terme « amour » proposée par un « Fidèle d'Amour » du Moyen Age, pour être imaginaire, n'en est pas moins chargée de sens : « La particule *a* signifie "sans" ; *mor* (*mors*) signifie mort ; en les réunissant, on obtient "sans mort" », donc immortalité [7].

En dernière analyse, l'homme qui aime et désire cherche donc la confirmation de soi-même, la participation à l'être absolu, la destruction de la στήρεσις — de la privation et de l'angoisse existentielle qui s'y rattache. Dès lors qu'on les examine sous cet éclairage, de nombreux aspects de l'amour profane lui-même et de la sexualité, deviennent, nous le verrons, compréhensibles. En même temps, on entrevoit déjà le chemin qui conduit au domaine de l'érotisme mystique et de l'usage sacral ou magique du sexe, usage qu'on rencontre dans tant de traditions anciennes : et ce car dès le départ le fond élémentaire, non physique mais métaphysique, de la pulsion érotique, s'est dévoilé à nos yeux. La voie est donc tracée pour la série de recherches qui feront l'objet des chapitres suivants de ce livre.

Pour le moment, un point particulier ne doit pas être négligé. Platon, on l'a vu, a formulé la doctrine de l'androgyne de telle sorte que celle-ci prenne une coloration « prométhéenne ». Si les êtres mythiques des

6. *Brihadâranyaka-Upanishad*, II, 4, 5.
7. A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milan, 1933, vol. I, p. 63.

origines étaient capables d'inspirer de la crainte aux dieux et de rivaliser avec eux, on est en droit de penser qu'en règle générale l'objectif final de la tentative de réintégration constituée par l'*eros*, est moins un quelconque état confusément mystique que la condition d'un « être » qui est aussi puissance. Cela aura son importance lorsque nous étudierons les formes initiatiques de la magie sexuelle. Mais ce thème doit être dédramatisé. Dans un contexte plus large, le prométhéisme peut perdre son caractère négatif de prévarication. La tradition qui a donné naissance au mythe de Prométhée et des Géants est aussi celle qui a connu l'idéal d'Héraklès, qui parvient à un état équivalant au but poursuivi par les Titans et, en général, par ceux qui tendent à s'ouvrir malgré tout l'accès de l'Arbre de Vie, quand le héros, lui, s'assure la jouissance des pommes d'immortalité (dont la voie lui est indiquée, selon l'une des versions du mythe, précisément par Prométhée) et la possession, dans l'Olympe, de Hébé, l'éternelle jeunesse, non en tant que prévaricateur, mais comme allié des Olympiens.

Il fallait faire cette réserve avant de signaler que le moment « prométhéen » latent dans l'*eros*, est effectivement attesté sous la forme d'allusions présentes dans plusieurs traditions. Ici, nous nous contenterons de rappeler que, par exemple, dans le cycle du Graal (cycle rempli de contenus initiatiques présentés sous le revêtement d'aventures chevaleresques) la tentation que la femme représente pour le chevalier élu est parfois rapportée à *Lucifer* [8], ce qui implique un sens différent du sens moraliste lié à la simple séduction de la chair, En second lieu, chez Wolfram von Eschenbach, la perdition d'Amfortas est mise en relation avec son choix, comme devise, du mot « Amor » — devise, dit le poète, qui ne s'accorde pas avec l'humilité [9], ce qui revient à dire que se cache, dans cette devise, le contraire de l'humilité, l'ὕβρις des êtres « uns » des origines. Il faut souligner, du reste, qu'il est question, chez Wolfram, de « s'ouvrir la voie du Graal les armes à la main », donc avec violence, et que le héros principal du poème, Parzival, en arrive même à une espèce de révolte contre Dieu [10]. Or, s'ouvrir la voie du Graal, cela équivaut plus ou moins, quant au contenu, à s'ouvrir de nouveau la voie de l'Arbre de Vie ou d'immortalité : car tout le cadre affadi propre au *Parsifal* de Wagner ne correspond en rien aux thèmes originels prédominants et ne mérite pas d'être pris en considération. Il faut enfin relever que les milieux qui ont pratiqué la magie sexuelle et l'érotisme mystique, ont aussi été ceux, en

8. Textes dans J. Evola, *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, Rome [2], 1957 [tr. fr. : *Le mystère du Graal et l'idée impériale gibeline* [3], éd. Traditionnelles, Paris, 1974 - N.D.T.].

9. Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, III, 70-71 [tr. fr. : *Parzival*, Aubier-Montaigne, Paris, 1977, deux vol. - N.D.T.].

10. Cf. J. Evola, *Le mystère du Graal*, cit.

règle générale, qui ont professé ouvertement la doctrine de l'« unité » sous la forme d'une négation de toute véritable distance ontologique entre créateur et créature, avec une anomie affichée — c'est-à-dire un mépris des lois humaines aussi bien que divines — comme conséquence logique de cette doctrine : ce fut le cas des Siddhas et des Kaulas hindous de la « Voie de la Main Gauche », des Frères du Libre Esprit du Moyen Age chrétien, en passant par le sabbatisme de Frank et, de nos jours encore, par un Aleister Crowley [11]. Mais, répétons-le, ces références doivent être épurées de leur problématique côté « prométhéen » ; elles ne concernent d'ailleurs que des expériences « dirigées » de l'*eros*, dans un domaine qui n'est pas celui de l'une quelconque des formes d'amour courant entre les hommes et les femmes. Il faut enfin ajouter que chez Platon [12], la réintégration, le retour à l'état primordial et le « bonheur suprême », entendus comme le « souverain bien » auquel peut conduire l'*eros*, sont associés au dépassement de l'impiété, cause première de la séparation existentielle entre l'humain et le divin en général. En dehors de certains parallélismes morphologiques, c'est une orientation diverse qui éloigne Prométhée d'Héraklès, et le satanisme des expériences mentionnées ici. Mais ce n'est pas le lieu de s'arrêter sur ce point.

11. Bien que prononcées par un personnage que S. de Guaita (*Le Serpent de la Genèse — Le Temple de Satan*, vol. I, Paris, 1916, p. 503) présente sous un éclairage sinistre, les expressions suivantes sont significatives, dans le cadre d'un érotisme mystique : « Entendez le verbe d'Elie : si vous tremblez, vous êtes perdus. Il faut être téméraire ; si vous ne l'êtes pas, c'est que vous ne connaissez pas l'amour ! L'amour entreprend, il renverse, il roule, il brise. Elevez-vous ! Soyez grands dans votre faiblesse ! Epouvantez le ciel et l'enfer, vous le pouvez ! Oui, pontifes éliaques, qui êtes transformés, régénérés, transfigurés sur la montagne du Carmel, dites avec Elie : A nous le dam ! A nous l'enfer ! A nous Satan ! ». Du reste, même chez un néoplatonicien christianisant comme Marsile Ficin (*Sopra lo Amore*, XI, 19), certaines expressions ne manquent pas d'un halo luciférien : « Certainement, nous sommes ici divisés et tronqués ; mais quand nous sommes conjoints par Amour à notre idée, nous redevenons entiers : en sorte qu'il apparaîtra que nous avons d'abord aimé Dieu dans les choses, pour aimer ensuite les choses en lui : et nous honorons les choses en Dieu, pour nous racheter surtout : *et en aimant Dieu nous avons aimé nous-mêmes* ». Et aussi (XI, 6) : « Car dans cet acte [l'amant] désire et s'efforce d'homme qu'il est, de se faire Dieu ». Enfin, comme fortuite convergence d'idées chez un auteur moderne plus que profane (H. Barbusse, *L'Enfer*) : « Le désir plein d'inconnu, le sang nocturne, le désir semblable à la nuit, lancent leur cri de victoire. Les amants, lorsqu'ils s'étreignent, luttent chacun pour soi et disent : "Je t'aime" ; ils attendent, pleurent, souffrent et disent : "Nous sommes heureux" ; ils se quittent, déjà défaillants, et disent : "Toujours !". Il semble que dans les bas-fonds où ils sont plongés, *comme Prométhée* ils aient dérobé le feu du ciel » [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

12. *Le Banquet*, 193 c-a.

14. — *L'*eros *et les variétés de l'ivresse*

Il reste à considérer la théorie de l'amour que Platon expose par l'intermédiaire de Diotime. Mais il sera tout d'abord nécessaire d'évoquer ce que dit Platon sur la forme supérieure de l'*eros* comme état, donc envisagé simplement en tant que contenu de la conscience. Personnifié, Eros est appelé, dans le *Banquet*, un « puissant démon » ; « intermédiaire entre la nature divine et la nature mortelle », il comble l'espace qui les sépare l'une de l'autre [13]. Il est longuement question, dans le *Phèdre*, de la μανία. Il n'est pas facile de traduire ce terme, la version littérale, « manie », faisant aujourd'hui penser à quelque chose de négatif et de déséquilibré, de même que le terme « fureur », cher aux humanistes de la Renaissance (les « fureurs héroïques », chez Giordano Bruno). On pourrait parler d'un état de transport, d'« enthousiasme divin », d'exaltation ou d'ivresse lucide : ce qui nous renvoie très exactement à ce que nous avons déjà dit au sujet de la matière première de tout état érotique. Platon souligne ici un point essentiel en distinguant deux formes de « délire » : l'un, « causé par des maladies humaines », l'autre « par une impulsion divine, qui nous jette hors de nos habitudes régulières » [14]. Le second délire — dit Platon — « est bien loin de nous faire peur » ; on peut en tirer de grands bénéfices. Et, se référant précisément à l'*eros*, il ajoute : « De notre côté, nous avons, au contraire, à démontrer que c'est pour notre plus grande félicité que cette espèce de délire nous a été donnée » [15].

Ce qui importe le plus ici, c'est que l'*eros* comme « délire » est inséré dans un contexte plus vaste qui en fait bien ressortir la possible dimension métaphysique. En effet, Platon distingue quatre genres de délire positif, non pathologique, non infra-humain, les rapportant respectivement à quatre divinités : le délire de l'amour, lié à Aphrodite et à Eros ; le délire prophétique d'Apollon ; le délire des initiés de Dionysos ; le délire poétique des Muses [16]. Marsile Ficin [17] dira que ce sont « ces espèces de fureur que Dieu nous inspire en élevant l'homme au-dessus de l'homme : et qui en Dieu le convertissent ». Si l'on met de côté le « délire poétique », qui ne put avoir un caractère non profane qu'en d'autres temps, lorsque l'art n'était pas une affaire subjective, lorsque le poète était aussi un voyant et la poésie, un *carmen*, le fond commun de ces

13. *Ibid.*, 202 d-e.
14. *Phèdre*, 265 a [trad. d'E. Chambry, Garnier, Paris, 1964 - N.D.T.].
15. *Ibid.*, 245 b.
16. *Ibid.*, 265 b.
17. *Sopra lo Amore*, VII, 13, 14.

formes demeure : un état d'ivresse propre à provoquer une autotranscendance et les variantes d'une expérience suprasensible : chez l'amant, donc, non moins que chez l'initié dionysiaque, chez celui dont la vision dépasse la limite du temps et chez le sujet de l'expérience magique [18]. Il est seulement singulier que ni Platon, ni ses commentateurs, n'aient mentionné une autre variété du même genre d'ivresse lucide et anagogique (tirant vers le haut) : la variété héroïque, qu'on pourrait placer sous le signe de Mars. Cela est singulier, dans la mesure où l'Antiquité envisagea des cas où l'expérience héroïque, elle aussi, peut offrir des possibilités initiatiques [19]. On pourrait enfin rappeler le type d'ivresse sacrée propre aux Corybantes et aux Courètes, avec leurs techniques spécifiques, non sans rapport avec la danse.

Les références sont de toute façon précises. Un ensemble est donc considéré, dont l'*eros* sexuel n'est qu'un élément, une spécialisation ; sa matière première reste une ivresse animatrice (comme s'il y avait greffe, dans la vie humaine, d'une vie supérieure — dans la formulation mythologique : la prise de possession, fécondatrice et intégratrice, d'un être humain par un dieu ou « démon ») et libératrice qui, dès lors qu'elle obéirait exclusivement à sa métaphysique définie par le mythe de l'androgyne, aurait comme possibilité suprême une τελετή (comme dit précisément Platon) : donc un équivalent de l'initiation aux Mystères. Au demeurant, il est très significatif que le mot « orgie », qui a fini par être associé seulement au déchaînement des sens et à la sexualité, put être associé à l'origine à l'adjectif « sacré » — les « orgies sacrées ». En effet, ὄργια désignait l'état d'exaltation enthousiaste qui menait, dans les Mystères antiques, vers la réalisation initiatique. Mais lorsque cette ivresse de l'*eros*, en soi apparentée aux autres ivresses d'ordre suprasensible dont parle Platon, se spécialise pour devenir désir, et puis désir uniquement charnel ; lorsque, pour ainsi dire, de conditionnante qu'elle était elle devient conditionnée, en se rattachant totalement aux déterminismes biologiques et aux sensations troubles de la nature inférieure, alors elle se dégrade et tombe dans la forme constituée par le « plaisir », par la volupté vénusienne.

Ici aussi il faudra distinguer des degrés : le plaisir possède un caractère diffus encore extatique lorsque le moment « magnétique » de l'amour, avec le subséquent amalgame fluidique des deux êtres, est assez intense. Quand cette intensité disparaît, par suite de l'habitude d'accom-

18. Songeant à l'*eros* en général, Platon (*Le Banquet*, 202 e, 203 a) écrit : « C'est grâce à cette sorte d'être qu'ont pu venir au jour la Divination dans son ensemble, la science des prêtres touchant les choses qui ont rapport aux sacrifices, aux initiations, aux incantations, à la prédiction en général et à la magie ».

19. Sur ce point, cf. J. Evola, *Révolte contre le monde moderne*, cit., § 19.

plir l'acte physique avec la même personne, le plaisir tend de plus en plus à se localiser corporellement dans certaines zones ou certains organes, les organes sexuels essentiellement. L'homme est notoirement plus prédisposé que la femme à cette involution supplémentaire. On a enfin le plaisir dissocié de toute expérience ou collapsus, de l'état de μανία de la pure ivresse exaltée et lucide, portée par un élément suprasensible. C'est alors que la tentative de l'*eros*, comme impulsion vers l'être absolu et l'immortalité, avorte dans le cercle de la génération physique ; ce à quoi correspondra, on va le voir, la deuxième théorie de l'amour, celle exposée par Diotime.

Dans ce contexte, il ne sera pas superflu de se référer une nouvelle fois à l'opposition platonicienne entre deux genres de délire, pour en développer le contenu. En général, lorsque l'état dont on a parlé se manifeste, les facultés de l'individu ordinaire sont suspendues, son « mental » (son *manas*, comme disent les Hindous) est exclu, ou bien transporté, en tant qu'il obéit à une force différente. Cette force peut être ontologiquement supérieure ou inférieure au principe de la personnalité humaine. D'où la possibilité et l'idée d'une ivresse extatique ayant un caractère ouvertement régressif. La magie sexuelle, tout particulièrement, joue sur cette ligne de partage très subtile.

A titre d'illustration théorique, on peut maintenant faire allusion à l'interprétation déviée d'un auteur que nous avons déjà cité, Ludwig Klages. Il a partiellement repris les vues platoniciennes, a mis en relief l'élémentarité du fait constitué, dans l'*eros*, par l'ivresse, ou μανία, contre les diverses interprétations psychologiques ou physiologiques, reconnaissant la dimension non physique et les potentialités extatiques de cette ivresse. Mais le point central de son interprétation est le suivant : « Ce n'est pas l'esprit de l'homme qui se libère [dans l'extase], mais l'âme ; et celle-ci ne se libère pas du corps, mais de l'esprit » [20]. Bien que, chez cet auteur, l'esprit ne soit pas du tout l'esprit mais, en dernière analyse, un synonyme de « mental », il n'en demeure pas moins que l'« âme » dont il est question correspond aux strates inférieures, quasi inconscientes, à la limite du *bios*, de l'être humain : à la partie *yin* (féminine, obscure, nocturne) et non *yang* (masculine, lumineuse, diurne) de celui-ci. On peut donc dire que l'extase que Klages envisage est une extase *tellurique*, voire démonique. Son contenu émotif avait déjà été désigné dans la tradition hindoue par le terme *rasâsvâdana*.

Il existe donc une phénoménologie bien différenciée du « délire » et de l'*eros*, dont on ne soulignera jamais assez l'importance du point de vue pratique. Il faut toutefois se convaincre que tant la possibilité négative dont on vient de parler, que la possibilité opposée, positive, d'un délire

20. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, cit., p. 63.

« divin », sont pareillement éloignées soit de tout délire d'origine pathologique, soit de l'impulsion brutale et aveugle de l'*eros* animalisé. Les ethnologues, aussi bien que les historiens des religions et les psychologues contemporains, ne se soucient pas le moins du monde de ces distinctions importantes.

15. — *Biologisation et chute de l'*eros

Dans le *Banquet* de Platon, Diotime semble tout d'abord polémiquer avec Aristophane. Elle dit que tous les hommes, avec l'amour, tendent au bien et que « l'objet de l'amour, c'est, dans l'ensemble, la possession perpétuelle de ce qui est bon », car « l'amour n'est amour ni d'une moitié, ni d'un entier » [21]. Mais il s'agit en réalité de la même chose exprimée en des termes différents, le « bon » ou le « bien » ayant dans la conception grecque une signification non morale mais ontologique, au point de s'identifier à ce qui « est » de manière éminente, à ce qui est parfait et complet. Et c'est à cela que renvoie, sous le revêtement de la fable, le mythe de l'androgyne. Diotime affirme ensuite que « le zèle, l'effort soutenu » de celui qui tend à cette fin prend la forme spécifique de l'amour, en relation avec une force créatrice : « Chez tous les hommes, Socrate, poursuivit-elle, il y a, sache-le, une fécondité, et selon le corps, et selon l'âme ; de plus, une fois que nous avons atteint un certain âge, notre nature a le désir d'enfanter. Or, enfanter, elle ne le peut dans la laideur, tandis qu'elle le peut dans la beauté ». En effet, « l'union de l'homme et de la femme est un enfantement (...) c'est, dans le vivant mortel, la présence de ce qui est immortel » [22].

Le sens de la métaphysique du sexe reçoit ici, d'un côté, une confirmation : aspiration à la possession éternelle du bien, l'amour est aussi aspiration à l'immortalité [23] ; mais, d'un autre côté, on passe avec la doctrine de Diotime à une *physique* du sexe qui annonce curieusement les thèses de Schopenhauer et des darwiniens. Tourmentée et dominée par l'élan de l'amour, la nature mortelle cherche à atteindre l'immortalité sous la forme de la continuation de l'espèce, *en engendrant*. « Or, elle le peut seulement par ce moyen, par la génération, vu que celle-ci, à la place de l'être ancien, en laisse toujours un nouveau ». Et Diotime d'évoquer un homme quasiment supra-individuel, qui se perpétue à travers la chaîne

21. *Le Banquet*, 205 d-206 a.
22. *Ibid.*, 206 b.
23. *Ibid.*, 207 a.

ininterrompue des générations, grâce à l'*eros* procréateur. « En effet, même dans ce qu'on appelle la vie individuelle de chaque vivant et dans son identité (...) oui, cet être-là, quoiqu'en lui il n'ait jamais les mêmes choses, on l'appelle néanmoins le même, et cependant, tout en faisant des pertes, il se renouvelle incessamment, dans sa chevelure, dans sa chair, dans ses os, dans son sang et, d'une façon générale, dans tout son corps (...) C'est de cette façon, sache-le, qu'est sauvegardé tout ce qui est mortel ; non point, comme ce qui est divin, par l'identité absolue d'une existence éternelle, mais par le fait que ce qui s'en va, miné par son ancienneté, laisse après lui autre chose » [24]. C'est précisément l'immortalité comme pérennité de l'espèce. Et Diotime parle vraiment comme un disciple de Darwin en expliquant ainsi le sens le plus profond, non seulement de la pulsion sexuelle visant à éviter l'extinction de la lignée, mais de la pulsion qui, sans être dictée par aucun raisonnement, pousse les animaux à s'accoupler, ainsi qu'à toutes sortes de sacrifices pour nourrir, protéger et défendre leur progéniture [25].

Ce n'est pas un hasard si cette théorie est mise dans la bouche d'une femme, en premier lieu, et, en second lieu, d'une femme comme Diotime de Mantinée, initiée à des Mystères qu'on peut légitimement appeler les « Mystères de la Mère », et qui renvoient au substrat pré-hellénique, pré-indo-européen d'une culture d'inspiration tellurique et gynécocratique. Nous réservant le droit de revenir sur ce point, pour l'instant nous dirons seulement que, dans l'optique d'une telle culture, qui plaça le mystère maternel de la génération physique au sommet de sa conception religieuse, l'individu n'a pas d'existence propre ; il est transitoire et éphémère, seule étant éternelle la matrice cosmique maternelle, où il ira se dissoudre mais d'où, éternellement, il renaîtra : tout comme un arbre dont les feuilles mortes sont remplacées par d'autres feuilles. On est ici à l'opposé de la conception de l'immortalité véritable, olympienne, qui implique au contraire la rupture du lien naturaliste et tellurico-maternel, la sortie du cercle pérenne de la génération, l'ascension vers la région de l'immutabilité et de l'être pur [26]. Au-delà de certains aspects d'une déconcertante modernité paradarwinienne, ce qui se trahit dans la doctrine de l'*eros* exposée par Diotime, c'est donc l'esprit de la religion archaïque, pélasgienne et tellurique, de la Mère. Quant « aux derniers

24. *Ibid.*, 207 d-208 b.

25. *Ibid.*, 207 b-208 b.

26. Il est significatif que, parlant de l'« éternité temporelle » (la survie dans l'espèce), Schopenhauer (*Op. cit.*, c. 41, p. 25-26) utilise précisément l'image des feuilles mortes, empruntée à Homère — *qualis foliarum generatio, talis et hominum* — que J.J. Bachofen (*Das Mutterrecht*, Bâle [2], 1897, § 4, cf. § 15) a justement placée au fondement de la conception physico-maternelle et tellurique des cultures méditerranéennes antiques.

mystères et à la révélation », auxquels Diotime fait allusion [27], nous verrons plus loin ce dont il s'agit. Pour le moment, il est essentiel de noter qu'on a, avec la théorie de l'androgyne et avec celle de la survie dans l'espèce, deux conceptions effectivement antagonistes : l'une d'inspiration métaphysique, ouranienne, virile et, éventuellement, prométhéenne ; l'autre, d'inspiration tellurico-maternelle et « physique ».

Mais en dehors de cette antithèse, il est encore plus important de considérer le point de passage idéal d'une vue à l'autre, et le sens de cette transition. Il est évident que l'« immortalité tellurique » ou « temporelle » » est une pure illusion. A ce niveau, l'être absolu échappe indéfiniment à l'individu : en engendrant, celui-ci donnera toujours naissance à un autre être affecté du même désir impuissant, dans une réitération sans fin [28]. Ou, pour mieux dire, avec une fin possible, au sens négatif, parce qu'une lignée peut s'éteindre, parce qu'un cataclysme peut mettre un terme à l'existence, non seulement du sang auquel on appartient, mais de toute une race, de sorte que le mirage de cette immortalité est on ne peut plus fallacieux. C'est dans cette perspective qu'on peut faire intervenir, certes, le mythique démon schopenhauerien de l'espèce, et dire que les amants sont trompés par lui ; que le plaisir est l'appât de la génération, que la beauté et le charme féminins sont de simples appâts ; que lorsque les amants, dans l'ivresse de leur étreinte, croient vivre une vie supérieure et saisir l'unité, ils sont en réalité au service de la procréation. Kierkegaard, remarquant précisément que les amants forment un seul Moi dans l'union, et sont pourtant trompés, puisqu'en cet instant même l'espèce triomphe sur les individus — contradiction, dit-il, plus ridicule que tout ce pour quoi Aristophane trouvait l'amour ridicule — Kierkegaard, donc, souligne avec raison que dans ce cadre même une perspective supérieure ne serait pas exclue, si l'on pouvait penser que les amants, à défaut de parvenir pour eux-mêmes à une existence non plus divisée et mortelle, en acceptant de servir d'instruments à la procréation, en se sacrifiant eux-mêmes, voyaient au moins ce but se réaliser dans l'être engendré. Mais il n'en est pas ainsi : l'enfant n'est pas engendré comme un être immortel qui arrête la série et qui « monte », il est engendré en tant qu'être identique à eux [29]. C'est l'éternel et inutile remplissage du tonneau des Danaïdes, le vain tissage de

27. *Le Banquet*, 209 e.

28. Cf. C. Mauclair, *Op. cit.*, p. 78 : « ...qu'est-ce que l'enfantement, sinon le fait de projeter dans un nouvel être le même désir d'infini qu'il éprouvera, adulte, à son tour ? ». Qu'il n'éprouvera même, dirons-nous, que dans le meilleur des cas, et stupidement comme dit Platon (*Phèdre*, 255 d) : « Il aime donc, mais il ne sait quoi ; il ne se rend pas compte de ce qu'il éprouve (...) il ne s'aperçoit pas qu'il se voit dans son amant comme dans un miroir ».

29. S. Kierkegaard, *In vino veritas*, tr. it., Lanciano, 1910, p. 52, 53, 55.

la corde d'Oknos, que l'âne du monde psychique inférieur n'en finit pas de ronger [30].

Mais cette errance vaine et désespérée dans le « cercle de la génération » cache elle aussi une métaphysique : la nostalgie de l'être absolu, par involution et dégradation, se transforme dans ce qui se tient derrière l'accouplement animal et la procréation, devient recherche d'un succédané pour répondre au besoin de confirmation métaphysique de soi. Et la phénoménologie de l'*eros* suit cette descente, cette dégradation : d'ivresse qu'il était, l'*eros* se fait toujours plus désir extraverti, soif, concupiscence charnelle, s'animalise, devient pur instinct sexuel. L'*eros* trouve alors sa syncope dans le spasme et dans l'abattement consécutif à la volupté physique, laquelle, chez le mâle surtout, est de plus en plus conditionnée par un processus physiologique essentiellement ordonné à la fécondation. La vague s'enfle, on parvient à l'acmé, on atteint le moment fulgurant de l'étreinte, de la destruction de la dyade, mais les amants sont comme assommés par l'expérience, submergés et dissous dans ce qui est appelé, précisément, le « plaisir ». *Liquida voluptas*, phénomène de dissolution : telle est l'expression latine opportunément rappelée par Michelstaedter [31]. C'est donc comme si la force échappait à celui qui l'a mise en mouvement : elle passe dans le domaine du *bios*, se fait « instinct », processus quasi impersonnel et automatique. Inexistant comme contenu de la conscience érotique, l'instinct génésiaque devient réel sous la forme d'un *Es* (pour emprunter ce terme à la psychanalyse), d'une gravitation obscure, d'une contrainte vitale qui se soustrait à la conscience et, éventuellement, l'ébranle et l'entraîne. Tout cela, non parce qu'il existe un « vouloir de l'espèce », mais parce que la volonté de l'individu de dépasser sa propre finitude, ne peut jamais être entièrement extirpée, étouffée ou refoulée ; elle survit désespérément sous cette forme obtuse et démonique, en vertu de laquelle elle fournit la δύναμις, l'impulsion primordiale au cercle éternel de la génération : pouvant encore saisir ici, dans le rapport qu'entretient la temporalité avec l'éternité, dans cette succession et cette réitération des individus selon l'« immortalité de la Mère », un ultime et fallacieux reflet de l'immortali-

30. Si E. Carpenter (*Love's coming-of-age*, Manchester, 1896, p. 18) a raison d'affirmer que le but premier de l'amour est la tendance à l'unité, il n'est cependant que partiellement dans le vrai lorsqu'il dit que la création sur le plan physique, c'est-à-dire la procréation, est l'effet de l'état d'union profonde dans l'étreinte, état qui susciterait le pouvoir créateur. La possibilité qu'un enfant naisse d'une femme violée, sans qu'il y ait eu pour celle-ci aucune participation au plaisir, et, à la limite, la fécondation artificielle, démontrent au contraire que la génération physique peut se passer complètement de l'état d'union extatique d'une étreinte. L'idée de Carpenter ne reste vraie que dans le cas de certaines applications spéciales à la magie sexuelle (sur ce point, cf. *infra*, § 60).

31. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Florence, 1922, p. 88.

té. Mais lorsqu'on descend sur ce plan, c'est la limite même entre monde humain et monde animal qui s'efface peu à peu.

Comme on l'a dit en commençant, c'est le processus explicatif habituel qui doit être inversé : l'inférieur se déduit du supérieur, le supérieur explique l'inférieur. L'instinct physique procède d'un instinct métaphysique. Le désir primordial, c'est le désir d'*être* ; c'est, précisément, une impulsion métaphysique, dont l'instinct biologique d'autoconservation et l'instinct de reproduction sont des « précipités », des matérialisations qui créent, sur leur plan, leurs propres déterminismes physiques. Partant de l'ivresse hyperphysique, d'une exaltation transfiguratrice et anagogique, la phénoménologie de l'*eros* humain trouve sa limite inférieure dans l'orgasme proprement charnel d'ordre génésiaque ; on arrive ensuite aux formes de sexualité spécifiques aux animaux. Et puisqu'il faut voir dans les espèces animales des spécialisations dégénératives de possibilités latentes dans l'être humain — spécialisations ayant fini dans des impasses et correspondant à des types qui incarnent un développement mutilé, grotesque, obsessionnel de ces possibilités —, on considèrera dans la même optique toute correspondance possible entre la vie sexuelle et l'amour chez l'homme, d'une part, et dans le règne animal, d'autre part. Des dissociations, des absolutisations sombres et extrêmes de tel ou tel aspect de l'*eros* humain : c'est cela que l'on trouve dans le règne animal.

Ainsi, nous voyons le magnétisme du sexe pousser et guider — parfois télépathiquement — des espèces dans des migrations nuptiales couvrant des distances inouïes, impliquant de terribles privations et des situations qui tuent une grande partie des migrants — tout cela pour que soit atteint le lieu où les germes peuvent être fécondés ou les œufs déposés. Nous voyons les nombreuses tragédies de la sélection sexuelle parmi les fauves, l'impulsion aveugle et souvent destructrice de la lutte sexuelle, qui n'a pas pour objectif, malgré toute apparence, la possession de la femelle, mais la possession de l'*être*, cherché d'autant plus sauvagement que, désormais, le plan où il est possible de le trouver est plus éloigné. Nous voyons la cruauté métaphysique de la femme absolue s'hypertrophier dans la cruauté de la mante religieuse, qui tue le mâle pendant l'accouplement, immédiatement après qu'il a servi, et nous observons des phénomènes analogues dans la vie des hyménoptères et d'autres espèces : noces mortelles, mâles dont l'existence prend fin après l'acte procréateur ou bien qui sont tués et dévorés durant l'acte sexuel, femelles qui succombent après avoir déposé les œufs fécondés. Nous constatons l'existence, chez les batraciens, du coït absolu, non interrompu par des blessures ou des mutilations mortelles, et nous voyons dans l'érotique des limaces la limite extrême du besoin de contact complet prolongé et du sadisme de la pénétration multiforme. Nous voyons la

fécondité « prolétarienne » humaine devenir pandémie et pullulement indéfini dans les espèces les plus basses, jusqu'à ce qu'on s'approche du plan où l'on rencontre — avec l'hermaphroditisme des Mollusques et des Tuniciers, ou avec la parthénogenèse des organismes unicellulaires, des protozoaires et de quelques-uns des derniers métazoaires — le principe même, mais alors inversé — perdu dans le *bios* indifférencié —, qui est au commencement de toute la série descendante. Ce sont là toutes les formes qu'un Rémy de Gourmont a décrites dans sa *Physique de l'amour* [32]. Mais tout ce monde de correspondances se présente maintenant à nos yeux sous un éclairage différent : ce ne sont plus les antécédents de l'*eros* humain, ses stades évolutifs inférieurs qui se révèlent à nous ici, mais les formes liminales de son involution et de sa désintégration en tant que pulsions automatisées, démonisées, lancées dans l'illimité et l'insensé. Mais comment ne pas s'apercevoir que, dans certains traits de cet *eros* animal — là même où l'on vient nous parler de la nature absolue du « vouloir de l'espèce » —, la racine métaphysique de l'*eros* en soi est plus visible que dans de nombreuses formes, affadies et « spirituelles », de l'amour humain ? Comme dans un reflet inversé, on y lit en effet ce qui est porté, au-delà de là vie éphémère de l'individu, par la volonté d'être absolument.

Ces significations offrent aussi les justes points de référence pour saisir l'élément le plus profond qui agit derrière l'existence humaine quotidienne. Sur le plan de la vie de relation, l'homme a besoin de l'amour et de la femme pour échapper à l'angoisse existentielle et pour faire semblant de donner un sens à sa vie ; inconsciemment, il cherche un succédané quelconque, acceptant et nourrissant toute illusion. On a parlé, avec raison, de l'« atmosphère subtile émanant du sexe féminin, dont on ne se rend pas compte pour tout le temps où l'on est immergé en elle ; mais quand elle disparaît, on sent un vide croissant dans sa propre existence et l'on est tourmenté par une aspiration vague pour quelque chose de si peu défini qu'on ne sait pas se l'expliquer » (Jack London). Ce sentiment sert de substrat à la sociologie du sexe, au sexe comme facteur de la vie en société : du mariage au désir d'avoir famille, enfants et descendance, désir d'autant plus vif qu'on s'éloigne plus du plan magique du sexe et qu'on ressent obscurément la déception connue par le désir le plus profond de l'être, au-delà du mirage qui étincelle dans les moments des premiers contacts et les temps forts de la passion. Ce domaine, où

32. R. de Gourmont, *Physique de l'amour*, Paris [11], 1912, p. 120 : « Les inventions sexuelles de l'humanité sont presque toutes antérieures ou extérieures à l'homme ! Il n'en est aucuné dont le modèle, et même perfectionné, ne lui soit offert par les animaux, par les plus humbles ». P. 141 : « Il n'y a pas une luxure [humaine] qui n'ait dans la nature son type normal », donc qui n'y figure comme mode d'être spontané et fixe de certaines espèces animales. Naturellement, de Gourmont utilise à l'envers toutes les correspondances rencontrées, c'est-à-dire pour ramener l'*eros* humain dans l'ensemble de l'*eros* animal.

l'homme domestiqué enferme habituellement le sexe, de nos jours spécialement, on est en droit de le désigner comme le domaine des sous-produits de deuxième degré de la métaphysique du sexe : et, dans le sens donné par Michelstaedter à ces expressions, comme un monde de « rhétorique » qui remplace le monde de la « persuasion » et de la vérité [33]. On peut aussi rencontrer, plus marginale encore, et comme une direction autonome, la recherche abstraite et vicieuse du plaisir vénusien en tant que stupéfiant et sédatif liminal destiné à cacher le manque de sens de l'existence finie. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur tout cela.

16. — *Aphrodite Céleste. L'*eros *et la beauté*

On a signalé que, chez Platon, Diotime, après avoir parlé de l'immortalité temporelle dans l'espèce, fait allusion aux « derniers mystères et à la révélation ». Lorsqu'elle en vient à ceux-ci, c'est pour reprendre, d'une certaine manière, une théorie qui avait été attribuée, dans le *Banquet*, à Pausanias, à savoir qu'il existe deux espèces d'amour, en tant qu'il existe deux Aphrodite, l'Aphrodite Céleste (*Ourania*) et l'Aphrodite Populaire (*Pandèmos*) : l'un est l'amour de caractère divin, l'autre l'amour vulgaire [34].

On pénètre par là dans un domaine plutôt problématique. Il semble avant tout qu'on n'ait pas affaire à des Mystères plus élevés, mais à une déviation en direction du simple humanisme de la culture : ainsi lorsque Diotime oppose à ceux qui engendrent selon la chair ceux qui donnent naissance à des descendants immortels, de par leurs créations d'artistes, de législateurs, de moralistes, etc. « Déjà, nombre de sanctuaires leur ont été consacrés — dit Diotime [35] — pour avoir laissé de tels enfants, tandis que ceux de l'humaine génération n'en ont encore valu à personne ». Une pareille immortalité, qui se ramène à la simple survie dans la reconnaissance et le souvenir des hommes, est naturellement encore plus éphémère que celle de la survie dans l'espèce ; on est ici dans un domaine totalement profane, sur la même orientation que celle en vertu de laquelle on allait appeler ironiquement « les Immortels » les très mortels membres de l'Académie Française. Mais un enseignement des Mystères grecs nous apprend que des hommes possédant plus d'un titre pour aspirer à cette

33. On peut rattacher à ce contexte ces paroles du Coran (LXIV, 14) : « O croyants ! vos épouses et vos enfants sont souvent vos ennemis. Mettez-vous en garde contre eux ».
34. *Le Banquet*, 180 d-e.
35. *Ibid.*, 209 d-e.

immortalité, comme par exemple Epaminondas ou Agésilas, faute d'avoir été initiés, ne devaient pas s'attendre, après leur mort, à jouir d'un destin privilégié, dont auraient pu jouir, au contraire, des malfaiteurs qui eussent été initiés [36]. Estimant cependant que ces œuvres humaines immortalisantes ont été inspirées par l'amour de la beauté, Diotime traite ensuite de l'amour en fonction de la beauté, exposant ainsi une espèce d'esthétique mystique et extatique.

Cette théorie n'offre pas grand-chose d'utilisable pour le problème des sexes tel que nous l'avons posé. Elle part d'un dualisme qui, au fond, désexualise l'ensemble. Il est en effet question maintenant d'un *eros* qui n'est plus celui suscité par une femme, par le rapport magnétique avec une femme, mais celui éveillé par une beauté qui, peu à peu, n'est même plus celle des corps, ni la beauté d'un être ou objet particulier, mais la beauté dans l'abstrait ou l'absolu, la beauté comme idée [37]. Le mythe qui fait ici fonction de clef, change lui aussi : l'*eros* qui dépend de l'Aphrodite Céleste s'identifie à celui fondé, dans le *Phèdre*, sur l'anamnèse, sur le « souvenir », non de l'état androgyne, mais de l'état antérieur à la naissance. Or, « cette faculté est une réminiscence des choses que notre âme a vues lorsqu'elle cheminait vers l'âme divine et que, dédaignant ce que nous prenons ici-bas pour des êtres, elle se redressait pour contempler l'être véritable » [38]. L'amour spécifiquement lié au sexe est au contraire présenté comme l'effet de la victoire du coursier noir sur le coursier blanc — celui qui emporte vers les hauteurs — dans l'attelage de l'âme [39], comme une chute due à un défaut du souvenir transcendantal : « Mais l'homme dont l'initiation est ancienne ou qui s'est laissé corrompre a peine à remonter d'ici-bas, dans l'autre monde, vers la beauté absolue, quand il contemple sur terre une image qui en porte le nom. Aussi, loin de sentir du respect à sa vue, il cède à l'aiguillon du plaisir, et, comme une bête, il cherche à la saillir et à lui jeter sa semence » [40]. D'où la définition suivante, assez discutable, de l'amour courant : « Je dirai donc que, quand le désir aveugle, maîtrisant le sentiment qui nous pousse vers le bien, se porte vers le plaisir que donne la beauté, et que, fortement renforcé par les désirs de la même famille qui s'adressent à la beauté physique, il devient un penchant irrésistible, je dirai que ce désir tire son nom de cette force même et s'appelle amour » [41]. Ayant défini le véritable amour comme un « désir de beauté », Marsile Ficin [42] en arrivera à dire

36. Cf. Diogène Laërce, VI, II, 29.
37. *Le Banquet*, 210 a- 212 a.
38. *Phèdre*, 248-250.
39. *Ibid.*, 248, 254 a.
40. *Ibid.*, 250 e.
41. *Ibid.*, 238 b-c.
42. *Sopra lo Amore*, VII, 15 ; I, 3.

que « la rage vénusienne », « l'appétit du coït et l'Amour, non seulement ne sont pas les mêmes mouvements, mais se montrent contraires » [43].

Dans tout cet ensemble, on peut seulement reprendre l'idée d'un *eros* dont on empêche, par transposition et exaltation, la déchéance animale et génésiaque, étant entendu qu'il continue d'entretenir une relation avec la femme et la polarité sexuelle : point sur lequel nous reviendrons lorsque nous traiterons, par exemple, de l'aspect intérieur de l'« amour courtois » médiéval. En revanche, avec la théorie de l'amour comme désir de la beauté pure et abstraite, on reste peut-être dans le domaine de la métaphysique en soi, mais on sort à coup sûr du champ d'une métaphysique du sexe. En outre, on est en droit de douter que cette théorie se rattache à un quelconque enseignement mystérique, comme le prétend Diotime. Si l'on observe une récurrence du thème de l'androgyne dans la sagesse des Mystères et dans l'ésotérisme des traditions les plus différentes, on ne peut pas en dire autant du thème de l'« amour platonique » [44]. Même dans ses développements postérieurs, par exemple à la Renaissance, ce dernier se présente presque exclusivement comme une simple théorie philosophique : on n'a pas connaissance d'écoles, mystiques ou mystériques, où cet amour aurait donné lieu à une technique de l'extase effectivement suivie, la mystique plotinienne de la beauté ayant déjà un caractère différent (chez Plotin, le beau est plutôt rapporté à l'« idée qu'il lie et maîtrise la nature ennemie, privée de forme » ; d'où, aussi, une relation, totalement étrangère au domaine des tensions érotiques et du sexe, avec la beauté propre à une forme et à une domination de soi, évidente « dans la grandeur d'âme, dans la justice, dans la sagesse pure, dans l'énergie virile au visage sévère, dans la dignité et la pudeur se révélant par une attitude intrépide, ferme, impassible et, plus haut encore, dans une intelligence digne d'un dieu, dont la splendeur se répand sur tout ce qui est extérieur ») [45]. Enfin, nous ne saurions dire

43. *Ibid.*, I, 3. Une curieuse idée, chez Ficin (*ibid.*, VI, 14), qui suit ici Platon (cf. *Le Banquet*, 181 c), consiste à considérer l'amour homosexuel des éphèbes comme plus proche de l'amour inspiré par la beauté pure et par l'Aphrodite Céleste que l'*eros* éveillé par une femme, car dans ce second cas l'on serait plus conditionné par la volupté de l'acte vénusien : comme si l'amour homosexuel n'avait pas habituellement, lui aussi, des développements charnels. D'ailleurs, le discours d'Alcibiade dans *Le Banquet* (214 sq) montre presque trop clairement combien peu « platonique » pouvait être l'amour grec des adolescents. Nous reviendrons sur cette question dans l'appendice du présent chapitre. Plotin (*Ennéades*, III, v, 1 ; III, v, 7) estime, lui, que les amours homosexuels sont honteux et anormaux : il y voit des maladies de dégénérés, « qui ne dérivent pas de l'essence de l'être, ni ne sont des conséquences de son développement ».

44. A notre connaissance, le seul cas est celui du *nazar ilâ-l-mord* de certains milieux initiatiques musulmans, qui reprend le thème de l'amour platonique du *Phèdre* fondé sur la beauté incarnée par les éphèbes, et qui s'appuie sur cette parole du Prophète : « J'ai vu mon Seigneur sous la forme d'un adolescent imberbe ».

45. Plotin, *Ennéades*, I, vi, 3 ; vi, 5.

jusqu'à quel point le fait de trouver juste l'idée de Kant, de Schopenhauer et de plusieurs esthétiques récentes — idée selon laquelle le caractère typique du sentiment esthétique, donc de l'émotion provoquée par le « beau », est son « apollinisme », son absence totale de rapport avec la faculté du désir et l'*eros* — dépend d'une constitution différente de l'homme moderne. Si l'on veut au contraire faire entrer le sexe en ligne de compte, on peut rappeler cette observation banale : une femme considérée uniquement sous l'angle de la beauté pure n'est pas la femme la plus apte à éveiller le magnétisme sexuel et le désir. C'est comme le nu de marbre aux formes parfaites : le contempler peut, certes, provoquer une émotion esthétique, mais en termes d'*eros* cela ne veut rien dire. Manque ici la qualité *yin*, le démonique, l'abyssal, le fascinant [46]. Souvent, les femmes qui ont le plus de succès ne font pas partie de celles qu'on peut dire belles à proprement parler.

La théorie platonicienne de la beauté forme donc un monde à part, difficilement intelligible en termes existentiels. Dans l'ensemble, on pourrait rapporter l'amour platonique à une ivresse toute particulière, magique pour une part, intellectuelle pour l'autre (ivresse des formes pures) : distincte, comme telle, de la « voie humide » de l'amour chez les mystiques, et inséparable de l'esprit d'une civilisation qui, comme la civilisation grecque, vit le sceau du divin dans tout ce qui est limite et forme parfaite [47]. Appliquées, de quelque façon que ce soit, au domaine des relations entre les sexes, des conceptions de ce genre mènent cependant à un dualisme paralysant. Ainsi voyons-nous, par exemple, Giordano Bruno attaquer violemment, au début de son ouvrage sur les « fureurs héroïques » en rapport avec la théorie platonicienne, ceux qui obéissent à l'amour et au désir de la femme, et donner de celle-ci une image impitoyable : « Cette extrême injure, ce tort de la nature, qui avec une façade, une ombre, un fantasme, un rêve, un enchantement de Circé ordonné au service de la génération, nous trompe par sa beauté ; laquelle ensemble vient et passe, naît et meurt, fleurit et pourrit ; et [la femme] est belle ainsi un petit peu à l'extérieur, mais contient en permanence dans son intérieur véritable un navire, une boutique, une douane, un marché

46. Stendhal (*De l'Amour*, I, 20), après avoir dit que l'amour-passion est plus grand que celui pour la beauté, remarque : « Peut-être que les hommes qui ne sont pas susceptibles d'éprouver l'amour-passion sont ceux qui sentent le plus vivement l'effet de la beauté : c'est du moins l'impression la plus forte qu'ils puissent recevoir des femmes » (p. 71).

47. Dans une civilisation différente — et même si l'on considère non des réalisations profondes, capables de servir de solution à une existence brisée et angoissée, mais de simples pressentiments de la transcendance — le fait est que ce n'est pas tant la beauté d'une femme, d'un éphèbe, d'une œuvre d'art ou d'une institution humaine qui les favorise, que, plutôt, la contemplation de ce qui reflète d'une manière ou d'une autre, dans la nature, cette transcendance, en tant qu'élémentarité et immensité éloignées de l'humain.

riche de tant de saletés, toxiques et poisons qu'en a pu produire notre marâtre la nature ; laquelle, après avoir éveillé cette semence, dont elle se sert, en vient souvent à la payer d'une puanteur, d'un repentir, d'une tristesse, d'une lassitude... et autres calamités, qui sont manifestes pour tout le monde » [48]. C'est pourquoi Giordano Bruno voudrait que les femmes ne fussent honorées et aimées « que pour autant qu'on doit à ce peu, à ce temps et à cette occasion, qui n'ont d'autre vertu que naturelle, à savoir cette beauté, cette splendeur, ce service, sans lequel elles devraient être dites venues au monde plus vainement qu'un champignon vénéneux, qui occupe la terre avec quelque meilleure raison » [49]. Il apparaît donc clairement que le double *eros* mène à une « barbarisation » et à une déchéance de l'amour sexuel, à la méconnaissance de ses potentialités les plus profondes. Chez le même Giordano Bruno, dans l'épilogue de l'œuvre citée, Julie, symbole de la femme réelle, dit aux amants auxquels elle s'est refusée, que « grâce précisément à (sa) cruauté si rétive, si simple et innocente », elle leur a accordé des faveurs incomparablement plus grandes « qu'autrement ils n'auraient pas pu obtenir, si (elle) s'était montrée bénigne » ; car, en les détournant de l'amour humain, elle a orienté leur *eros* vers la beauté divine [50]. La scission, en l'occurrence, est totale, et la direction indiquée n'a plus aucun rapport avec le sexe, même sous des formes « exaltées » [51].

C'est Plotin qui a su maintenir toute cette série d'idées du « platonisme » dans ses justes limites, en envisageant, outre le cas de celui qui « aime seulement la beauté, sans moyen terme », le cas de « celui qui pousse l'amour jusqu'à l'union et qui a, en plus, le désir d'immortalité dans ce qui est mortel et cherche le beau dans une génération et dans une forme de beauté qui se continue ». « Ainsi, ceux qui aiment la beauté dans les corps, bien que leur amour soit un amour mêlé, aiment la beauté et, en aimant les femmes pour perpétuer la vie, aiment ce qui est éternel » [52].

48. G. Bruno, *Degli eroici furori*, Proème, éd. Universale, p. 6-7.

49. *Ibid.*, p. 8.

50. *Ibid.*, II, 5.

51. L'une des conséquences particulières de la théorie de l'amour comme « désir de la beauté », c'est que, la jouissance de la beauté somatique ne devant s'exercer que par les yeux, tous les autres sens devraient être exclus de l'*eros* et relégués dans le domaine de l'amour bestial. C'est pourquoi Marsile Ficin (*Op. cit.*, II, 8) écrit : « La convoitise du toucher n'est pas partie d'Amour, ni affection d'amants, mais une espèce de lascivité et perturbation d'homme servile ». Si nous avons reconnu le rôle essentiel joué par le regard dans la magie du sexe, nous devons souligner que l'aliment fluidique que fournissent le toucher et l'odorat pour développer et intensifier l'état subtil de l'*eros*, n'en est pas moins indiscutable.

52. Plotin, *Ennéades*, I, v, 1.

17. — *L'appétence sexuelle. Le mythe de Poros et de Pénia*

Un dernier mythe, exposé lui aussi dans le *Banquet*, doit être rappelé, parce qu'il renferme, sous une forme cryptique, un sens profond. Il s'agit d'une version particulière de la naissance du dieu Eros. Lorsque naquit Aphrodite, les dieux célébrèrent un festin dans le jardin de Zeus. Y participa Poros, qui fut pris, à un moment donné, par l'ivresse et la torpeur. Profitant de l'état de Poros, Pénia, qui, venue mendier, s'était tenue près du jardin, s'arrangea pour que Poros s'unît à elle, car elle avait prévu d'avoir un enfant de lui. Ainsi naquit Eros [53]. On a proposé plusieurs interprétations de Poros et de Pénia. Le sens le plus profond, confirmé par le contexte de tout le passage, c'est que Poros exprime la plénitude, donc, métaphysiquement parlant, l'être, et Pénia l'indigence, la privation (de l'être), cette στήρεσις si importante dans la philosophie grecque, où elle est essentiellement associée à la notion de « matière », ὕλη (cf. *infra*, § 31). Dans une atmosphère qui est celle-là même de la naissance d'Aphrodite, donc sous le signe de cette déesse, l'être, dans un moment d'ivresse aveugle, s'unit au non-être ; et cette union irrationnelle (Poros ivre a oublié sa vraie nature, qui est celle d'un fils de Métis, la sapience, la sagesse) se reflétera dans son produit, l'amour et le désir personnifiés par Eros.

De ce point de vue, Eros présente aussi le caractère intermédiaire, ambivalent, dont on a parlé ; il est à la fois riche et pauvre, à cause de sa double hérédité, paternelle et maternelle ; tout en étant un « terrible enchanteur » et un « troublant chasseur », il porte en son sein la privation, le non-être inhérent à Pénia, et ne parvient jamais à la possession (son fruit, « tour à tour, insensiblement lui échappait »). Mortel d'un côté, il est aussi immortel par son hérédité paternelle, ce qui veut dire qu'il meurt, s'éteint, pour ressusciter toujours de nouveau, sans fin. En d'autres termes, c'est une soif qui ne connaît de satisfaction que momentanée et illusoire. Telle est la nature d'Amour, d'Eros, en tant que « fidèle serviteur d'Aphrodite » [54].

Ainsi expliqué, et si l'on élimine certaines références intellectualisantes qui figurent dans l'exposé de Platon, le mythe de la naissance d'Eros est d'une indiscutable profondeur. Il éclaire la signification métaphysique du désir extraverti du sexe en tant que substrat du « cercle de la génération », en en montrant la contradiction fondamentale et indépassable.

On peut associer ce mythe à une série d'autres mythes qui font

53. *Le Banquet*, 203 b-c.
54. *Ibid.*, 203 c-204 a.

allusion, sous différentes formes, au sens de la « chute ». La conjonction ivre de l'être (Poros) avec la « privation » (Pénia) équivaut, en dernière analyse, à l'amour fatal de Narcisse pour sa propre image reflétée par les eaux. Dans les traditions orientales spécialement il est dit qu'il y a au fondement de l'existence finie et dominée par l'illusion, par la Mâyâ, le fait mystérieux et irrationnel constitué par un manquement ou un obscurcissement transcendantal (= ivresse ou évanouissement de Poros) et par un désir, ou mouvement, qui a porté l'être à s'identifier à l'« altérité » (l'autre que lui-même). A cause de cela, l'être succombe à la loi de la dualité et du devenir ou, mieux, engendre cette loi, et le désir, la soif, devient la racine de son existence dans le temps [55].

On peut rapporter ici l'exégèse de Plotin sur la naissance double d'Eros. La première de ces naissances est mise en relation avec l'Aphrodite Céleste, présentée par Plotin comme l'archétype de la contrepartie féminine du pur principe intellectuel masculin, ou νοῦς. Fécondée par celui-ci, et éternellement unie à lui, elle engendre l'*eros* : c'est l'amour originel qui naît entre les deux principes, à partir de leur propre beauté : désir réciproque de l'aimé et de l'aimée, chacun se voyant reflété dans l'autre, et qui engendre des êtres spirituels [56]. Quant à la seconde naissance d'Eros, Plotin se réfère précisément au mythe de Poros et de Pénia. L'*eros* procréé par ce couple est le désir qui s'allume dans la région inférieure ; il est affecté d'irrationalité et d'une éternelle privation, étant né ici-bas de l'union de lui-même avec un simple reflet, ou fantasme, du vrai « bien » (mythe de Narcisse). Plotin écrit : « Ainsi la raison unie à l'irrationnel a produit, à partir d'un désir erroné et d'une substance insuffisante, quelque chose d'imparfait et d'impuissant, quelque chose d'indigent né d'un désir illusoire et d'un intellect [à lui] conforme... Et il [l'eros] reste suspendu à Psyché [équivaut, ici, à Pénia] d'où il est sorti, comme à son principe, à part le mélange avec ce *logos* qui n'est pas demeuré en soi, mis qui s'est mélangé à cette substance indéfinie [la matière, ὕλη]... C'est ainsi que cet amour est comme un taon tourmenté par son désir insatisfait, parce qu'après qu'il a obtenu satisfaction sa privation subsiste, la plénitude ne pouvant résulter d'un mélange, mais ne pouvant exister que dans ce qui a en soi la complétude, en vertu de sa nature propre : et ce qui est désir procédant d'une privation de la nature, même lorsqu'il trouve fortuitement satisfaction, désirera toujours de nouveau, cette satisfaction n'étant qu'un expédient de son insuffisance,

55. Le désir, ou soif, comme substrat métaphysique de l'existence finie (*tanhâ* dans le bouddhisme, à comparer avec la *concupiscentia originalis* des théologiens catholiques), doit être naturellement distingué du désir sexuel spécifique, qui n'est qu'une manifestation particulière du premier.

56. Plotin, *Ennéades*, III, v, 2.

tandis que la satisfaction appropriée ne saurait résider que dans la nature du *logos* »[57].

Pour les philosophes grecs, la substance et le sens de la γενεσις, de l'existence enfermée dans le cercle éternel de la généraion, c'est la condition de « ce qui est et n'est pas », « la vie mêlée à la non-vie » ; et l'on voit que telle est la nature de l'amour et du désir dévoilée à nous par le mythe de Poros et de Pénia. Héritiers de l'ivresse par laquelle fut vaincu Poros quand naquit Aphrodite, les amants ne s'aperçoivent pas que lorsque, désirant et engendrant, ils croient continuer la vie, ils se donnent eux-mêmes la mort : croyant surmonter la dualité, ils la confirment[58]. Et ce précisément parce que le désir, lorsqu'il est, comme chez la plupart des êtres, appétence extravertie en fonction de l'« autre », implique la privation, une privation innée, élémentaire. Quand il croit se satisfaire, le désir confirme cette privation, renforce la loi de la dépendance, de l'insuffisance, de l'impuissance à « être » au sens absolu. On renonce à la vie absolue lorsqu'on la cherche en dehors de soi-même, en se répandant et en se perdant dans la femme. C'est là le paradoxe de la « soif », dès lors qu'on la considère dans la perspective métaphysique : la satisfaction n'éteint pas la soif, mais la confirme, en tant qu'elle implique un « oui » dit à cette soif. C'est l'éternelle indigence d'Eros, à qui échappe toujours la possession, Eros qui, s'il renaît sans cesse, renaît avec la même privation, le même besoin. Aussi, dans les unions provoquées par l'*eros* devenu appétence extravertie et pandémique, la dyade n'est-elle pas dépassée ; la dualité que présuppose la situation d'appétence (homme et femme) se retrouve fatalement dans le résultat : l'acte devient ce qui donne naissance à un « autre », l'enfant. L'« autre » qui, sous l'espèce de la femme, a permis un moment d'extase ivre, spasmodique, et d'unité, se représentera précisément, en général, comme « autre » incarné par l'enfant, auquel est transmis, avec la vie, le destin récurrent de la mortalité (« immortalité mortelle » d'Eros). Par l'enfant, il y aura, certes, perpétuation, continuité, comme celle de l'espèce, d'autant d'existences séparées poursuivant vainement, chacune, l'être, mais non la continuité d'une conscience transcendantalement une, capable d'arrêter l'écoulement. C'est pourquoi l'on a pu dire que l'enfant tue le père et que le dieu de la terre déçoit ceux qui croient trouver dans la femme leur complément et la fin de l'angoisse. La naissance animale brise la naissance éternelle ou renaissance. L'hétérogénération (génération de l'autre, de l'enfant) y prend la place de l'autogénération — de la complétude androgyne[59].

57. *Ibid.*, III, v, 7.

58. Pour tout ce qui suit, cf. J. Evola, *Le yoga tantrique*, cit.

59. Cf. sur le plan profane ces affirmations de Bergson (*L'évolution créatrice*, Paris [32], 1928, p. 14) : « L'individualité abrite donc en soi son propre ennemi. Le besoin même

Tout cela peut donc nous servir d'apport supplémentaire à la métaphysique de ce que nous avons appelé la direction involutive de l'*eros*. Et c'est aussi en fonction de ce cadre que souvent, dans le monde traditionnel, en Orient comme dans le vieil Occident, les divinités de l'amour et de la fécondité furent en même temps des divinités de la mort. On connaît, par exemple, cette inscription funéraire dédiée à Priape : *Custos sepulcri pene districto deus Priapus ego sum. Mortis et vitae locus.*

Il faut maintenant parler d'une des interprétations possibles d'un autre mythe grec bien connu, le mythe de Pandore. L'enchaînement de Prométhée, à qui Zeus a retiré le feu, a pour contrepartie le don fait par les dieux à Epiméthée, le frère de Prométhée : ils lui accordent Pandore, la femme du désir, « objet d'une espérance qui sera déçue ». Epiméthée (dont le nom signifie « celui qui s'aperçoit trop tard ») doit être considéré en réalité, non comme un être distinct, mais comme un autre aspect du Titan, titanesque lui aussi mais moins intelligent que Prométhée. Ici, c'est comme si les dieux avaient trouvé le moyen de prévenir la tentative prométhéenne entreprise sous la forme propre à l'*eros*. Malgré l'avertissement de Prométhée, Epiméthée accepte le don, accepte Pandore, se laisse envoûter par elle, en jouit, sans se rendre compte du piège que lui tend son désir : spectacle qui fait rire les Olympiens. Dans la boite de Pandore, de celle qui se nomme ainsi parce qu'elle semblait réunir les dons de tous les dieux, il ne reste que l'espoir trompeur. Le mythe dit qu'une époque s'achève avec Pandore : au moyen de la femme du désir, la mort entre dans le monde [60].

On peut aussi comprendre, par là, la raison de la condamnation de la femme et de la sexualité prononcée par ceux qui cherchent à atteindre l'immortalité, à dépasser la condition humaine par la voie directe de l'ascèse. C'est dans un contexte de ce genre, non dans celui du platonisme, qu'on peut opposer un Eros à un autre Eros. Abstraction faite de ce que nous dirons au début du sixième chapitre sur l'« écoulement en haut » et sur le régime des transmutations, on retrouve ici le cadre précédemment défini : à l'*eros* comme ivresse positive à l'intérieur d'un circuit magnétique où l'autre ne sert que d'instrument, où la dyade est résolue dès le départ, s'oppose l'*eros* charnel et désespéré, soif et appétence,

qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace ».

60. Hésiode, *Théogonie*, 521 ; *Les Travaux et les Jours*, 48 sq. Intéressante est l'exégèse de Zosime (XLIX, 3, texte de l'éd. Berthelot) : « Hésiode appelle le lien par lequel Prométhée fut enchaîné, l'homme extérieur. Après quoi on lui envoya un autre lien, Pandore, *que les Hébreux appellent Eve*. Allégoriquement, Prométhée et Epiméthée sont un seul être », et la désobéissance d'Epiméthée envers Prométhée fut une désobéissance « envers son propre esprit (*noûs*) ».

aveugle besoin de confirmation à travers une possession illusoire qui « avorte dans la procréation », dans la génération animale.

Sous cet angle, le point important a peut-être trouvé sa meilleure expression dans certaines paroles des Evangiles non canoniques, d'inspiration mystérique et gnostique. On lit dans l'*Evangile des Egyptiens* : « Car ils disent que le Seigneur déclara : "Je suis venu pour mettre fin à l'œuvre de la femme, c'est-à-dire de la convoitise (*cupiditas*, ἐπιδυμις), l'œuvre de la génération et de la mort" ». Telle est donc la première possibilité. Et plus loin : « Le Seigneur ayant délibérément parlé de l'accomplissement final, Salomé demanda : "Jusqu'à quand les hommes mourront-ils ?", et le Seigneur répondit : "Tant que vous, femmes, enfanterez" ; alors elle ajouta : "J'ai donc bien fait de ne pas enfanter", et le Seigneur répondit : "Mange de toutes les herbes, mais ne mange pas de celle qui a l'amertume [de la mort]". Et Salomé ayant demandé quand seraient révélées les choses qu'elle désirait savoir, le Seigneur dit : "Lorsque le vêtement d'opprobre aura été foulé aux pieds et que *les deux deviendront un*, et que l'homme avec la femme ne feront plus ni homme ni femme" » [61].

Plotin, de son côté, a parlé d'un amour qui est une maladie de l'âme, « comme lorsque le désir d'un bien porte avec soi un mal » [62], indiquant ainsi très exactement l'ambivalence du phénomène dont il s'agit.

*
**

Nous avons donc fixé les points de référence essentiels de la métaphysique du sexe. En résumé, on a tout d'abord indiqué, grâce au mythe de l'androgyne, le sens métaphysique de l'*eros* comme fait primordial. L'état, ou expérience, de l'*eros* répondant à cette signification (tendance à la réintégration, à l'être, à l'état non-dual d'où l'on est tombé), a ensuite été inséré dans un contexte plus vaste, à côté d'autres formes de transport et d'exaltation active désindividualisante (μανία) qui, pour le monde antique, étaient capables de dépasser, de telle ou telle façon et dans telle ou telle mesure, la condition humaine et de mener à des

61. *Apud* Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 9, 63 ; III, 9, 64 sq ; III, 13, 92. Cf. aussi ces paroles mises dans la bouche d'un initié gnostique : « Je reconnus et rassemblai moi-même de toutes parts ; je n'ensemençai pas d'enfants de l'Archonte [en engendrant], mais arrachai les racines et réunis [mes] membres partout dispersés ; je sais qui tu es parce que je suis de la région d'en haut » (*apud* G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith forgotten*, Londres, 1900 ; p. 437 de la tr. it.).

62. Plotin, *Ennéades*, III, v, 1.

contacts avec le plan suprasensible. Reprenant et développant la distinction platonicienne, nous avons cependant indiqué la différence existant entre un « délire » provoqué par le bas et un « délire » provoqué par le haut, donc l'ambivalence du phénomène extatique. Puis nous avons interprété la métaphysique de la « survie dans l'espèce » et de l'« instinct de reproduction » comme un déplacement involutif du sens primordial renfermé dans l'*eros*, à savoir la volonté d'être absolument, d'être immortel. Dans cette optique, et en rapport avec des phases involutives plus poussées, nous avons brièvement considéré la sexualité du monde animal : la métaphysique nous ayant livré ici la clef de la biologie, mais aussi des compensations que l'homme commun se fabrique dans la vie sexuelle socialisée. Enfin, une interprétation correcte du mythe de Poros et de Pénia nous a permis de pressentir la structure de la force qui alimente, dans son indépassable et pérenne privation, le cercle éternel de la génération, auquel mène, malgré tout, sous le signe du *bios*, le désir de l'être brisé de surmonter sa finitude.

Ces données suffisent pour s'orienter dans l'analyse de plusieurs aspects et de formes mixtes de la phénoménologie de l'*eros* profane aussi bien que sacré, analyse qui, complétée par des considérations sur la mythologie du masculin et du féminin et par des aperçus sur les techniques de magie sexuelle, fera l'objet des chapitres suivants.

APPENDICE DU DEUXIÈME CHAPITRE

18. — *Sur l'homosexualité*

L'homosexualité est un phénomène qui ne saurait être ignoré, à cause de sa diffusion, par une doctrine du sexe. Goethe écrivit qu'elle « est aussi vieille que l'humanité, si bien qu'on peut dire qu'elle fait partie de la nature, tout en étant contre-nature ». Cette « énigme », dont on a dit que, « plus on cherche à l'analyser scientifiquement, plus elle apparaît mystérieuse » (Ivan Bloch), constitue un problème complexe même du point de vue de la métaphysique du sexe telle que nous l'avons formulée dans les pages qui précèdent.

On a déjà signalé que la théorie platonicienne de l'*eros*, souvent, ne se réfère pas au seul amour hétérosexuel, mais aussi à l'amour des éphèbes [63]. Or, si l'on considère l'*eros* sous ses formes sublimées qui se rattachent au facteur esthétique — en vertu desquelles on passerait, selon la progression platonicienne, de la beauté d'un être donné à l'extase que peut provoquer une beauté impersonnelle, incorporelle, une beauté divine dans l'abstrait —, aucun problème véritable ne se pose lorsque le point de départ accidentel est un être du même sexe. Le terme « uranisme », utilisé par certains pour désigner l'homosexualité, dérive précisément de la distinction platonicienne entre une Aphrodite Uranie et une Aphrodite Pandémie ; la première serait la déesse d'un amour noble, non charnel, non tourné vers la génération comme celui qui a la femme pour objet. Peut-être la pédérastie, le *Paidon Eros*, a-t-elle eu à l'origine, dans une certaine mesure, ce caractère puisqu'elle fut honorée par des philosophes et des poètes de l'Antiquité, et pratiquée par des personnalités éminentes. Mais il suffit de lire, aux dernières pages du *Banquet*, le discours d'Alcibiade, pour comprendre qu'en Grèce cet *eros* resta peu « platonique », qu'il eut aussi des manifestations charnelles, chose qui se

63. Cf. *Le Banquet*, 181 c, 191 c, 192 a ; *Phèdre*, 151 c, 253 b, 265 c, 240 a, etc., où il est presque exclusivement question de l'amour suscité par les éphèbes.

vérifia de plus en plus fréquemment avec la décadence des mœurs antiques, en Grèce et plus encore à Rome.

Si l'on envisage donc l'homosexualité sous ces dernières formes, c'est-à-dire selon une correspondance complète avec les relations sexuelles normales entre homme et femme, on peut alors parler d'une déviation : non d'un point de vue qui serait, d'une manière ou d'une autre, moraliste et conventionnel, mais du point de vue, précisément, de la métaphysique du sexe.

C'est une incohérence d'appliquer, comme fait Platon, la signification métaphysique mise en relief par le mythe de l'androgyne à l'amour homosexuel, donc à l'amour entre pédérastes et entre lesbiennes. En effet, on ne peut plus parler, pour un amour de ce genre, du désir de se réunir, désir intrinsèque au principe masculin et au principe féminin compris dans l'être primordial : l'être mythique des origines aurait dû être, alors, non androgyne, mais homogène, monosexuel : entièrement homme (dans le cas des pédérastes) ou entièrement femme (dans le cas des lesbiennes), et les deux amants chercheraient à s'unir comme de simples parties d'une même substance. Mais l'essentiel, ce qui confère à ce mythe toute sa valeur, disparaît donc : à savoir l'idée de la polarité et de la complémentarité sexuelles, comme fondement du magnétisme de l'amour et d'une transcendance dans l'*eros*, comme fondement de la révélation fulgurante et destructrice de l'Un.

C'est pourquoi il faut se placer, pour parvenir à une explication, sur un autre plan et envisager plusieurs possibilités empiriques. Généralement, on distingue en sexologie deux formes d'homosexualité : l'une de caractère inné et constitutif, l'autre de caractère acquis, conditionnée par des facteurs psycho-sociologiques et d'environnement. Il faut cependant distinguer, à l'intérieur de la deuxième forme, entre des sous-formes présentant un caractère de vice, et des sous-formes supposant une prédisposition latente, laquelle se traduit en acte dans certaines circonstances : condition nécessaire car, dans des circonstances identiques, d'autres types humains se comportent différemment, ne deviennent pas homosexuels. Mais il est important de ne pas concevoir de manière statique la configuration constitutive, donc d'admettre pour elle une certaine possibilité de variation.

Pour l'homosexualité « naturelle », due à une prédisposition, l'explication la plus simple est fournie par ce que nous avons déjà exposé sur les degrés de la sexualisation, sur le fait que le processus de sexualisation, sous ses aspects physiques et plus encore sous ses aspects psychiques, peut être incomplet, de sorte que la bisexualité originelle est dépassée dans une mesure moindre que chez l'être humain « normal », les caractères d'un sexe n'étant pas aussi prédominants par rapport à ceux de l'autre sexe (cf. *supra*, p. 42 sq). On est alors en présence de ce que

M. Hirschfeld a appelé les « formes sexuelles intermédiaires ». Dans des cas de ce genre (par exemple quand un être « homme » pour l'état-civil n'est en réalité homme qu'à 60 %), il est possible que l'attraction érotique, qui repose normalement sur la polarité des sexes, donc sur l'hétérosexualité — et qui est d'autant plus intense que l'homme est plus homme, et la femme plus femme — naisse aussi entre des individus qui, selon l'état-civil et pour ce qui ne concerne que les caractères sexuels dits primaires, sont du même sexe : car ces êtres sont, en réalité, des « formes intermédiaires ». Dans le cas des pédérastes, Ulrichs a fort justement dit qu'on peut se trouver devant une *anima muliebris virili corpore innata*.

On doit cependant tenir compte de la possibilité de mutations constitutives, possibilité rarement envisagée par les sexologues. Il ne faut pas oublier non plus les cas où l'on peut parler d'une régression. Il peut arriver que le pouvoir dominant dont dépend, chez un individu donné, la sexualisation, le fait d'être vraiment homme ou vraiment femme — impliquant la neutralisation, l'atrophie ou la réduction à l'état latent des caractères de l'autre sexe — s'affaiblisse, ce qui peut mener à l'activation et à l'émergence de ces caractères récessifs [64]. Et ici, le milieu, l'atmosphère générale d'une société, peut jouer un rôle non négligeable : dans une civilisation où est en vigueur l'égalitarisme, où les différences sont combattues, où l'on favorise la promiscuité, où l'idéal antique de l'« être soi-même » ne veut plus rien dire, dans une société décomposée et matérialiste, il est évident que ce phénomène de régression, et avec lui l'homosexualité, sont particulièrement favorisés. L'augmentation impressionnante du phénomène de l'homosexualité, du « troisième sexe », au cours de la dernière période de nos temps « démocratiques », ainsi que les cas de changement de sexe — attestés dans une quantité qui semble ne pas avoir d'équivalent à d'autres époques — ne relèvent donc en rien du hasard [65].

Mais la référence aux « formes sexuelles intermédiaires », à un processus incomplet de sexualisation, ou à une régression, n'explique pas toutes les variantes de l'homosexualité. En effet, des homosexuels ont existé, qui n'étaient ni des êtres efféminés, ni des « formes intermédiaires », qui étaient même des hommes d'armes, des individus fortement

64. Certains psychanalystes voudraient expliquer l'homosexualité comme une régression, mais d'ordre psychologique : régression dans la bisexualité qui serait propre au petit enfant (alors qu'il faut envisager la bisexualité présente dans l'ontogenèse), ou bien sous la forme d'une réapparition d'un complexe dû au fait que chez l'enfant l'*eros* se serait « fixé » sur le père (ou sur la mère, s'il s'agit d'un individu de sexe féminin, ce qui donnerait lieu alors à la lesbienne). Comme dans bon nombre d'autres cas, la psychanalyse, en l'occurrence, n'explique rien, mais remplace simplement un problème par un autre, car, même si l'on accepte sa conception caricaturale de la vie érotique infantile, elle ne nous explique pas comment peut se produire cette « fixation ».

65. Cf. J. Evola, *L'Arc et la Massue*, cit., chap. III (« Le troisième sexe »), p. 23-30.

virils dans leur aspect et leur comportement, des hommes puissants qui disposaient ou auraient pu disposer des plus belles femmes. Cette homosexualité n'est pas facile à expliquer, et l'on est en droit de parler ici d'une déviation et d'une perversion, d'un « vice », éventuellement associé à une mode. On ne voit pas, en effet, ce qui peut pousser, sur le plan sexuel, un homme vraiment homme vers un individu du même sexe. Sur le plan de l'expérience, si les matériaux adéquats relatifs à ce qui est vécu dans l'acmé de l'orgasme de l'amour hétérosexuel sont pratiquement inexistants, c'est encore plus le cas en ce qui concerne les étreintes pédérastiques. Mais on a quelque raison de supposer que, dans celles-ci, tout ne va guère au-delà d'un régime de « masturbation à deux », et qu'on cultive pour le « plaisir » tel ou tel réflexe conditionné, les présupposés, non seulement métaphysiques mais aussi physiques, d'une union complète et destructrice faisant défaut.

D'autre part, ce qui est attesté dans l'Antiquité gréco-romaine, ce n'est pas tant la pédérastie exclusiviste, ennemie de la femme et du mariage, que la bisexualité, l'usage aussi bien de la femme que de jeunes garçons (comme contrepartie, nombreux sont en général les cas de femmes très sexuelles, donc aussi très féminines, qui sont en même temps lesbiennes, par conséquent bisexuelles) ; et il semble que la motivation dominante, c'était de « vouloir tout expérimenter ». Mais même cette explication n'est pas claire, car, en dehors du fait qu'il y avait chez les éphèbes, les jeunes garçons — sujets préférés de ces pédérastes — quelque chose de féminin, on pourrait rappeler les mots crus empruntés par Goethe à un auteur grec : « si j'en ai assez d'une fille comme fille, elle peut aussi servir comme garçon » (« *habe ich als Mädchen sie satt, dient es als Knabe noch* »).

S'il était question d'alléguer l'idéal de la complétude hermaphroditique du pédéraste, qui sexuellement peut être aussi bien homme que femme, on pourrait répondre qu'elle est évidemment fallacieuse, dès lors qu'il s'agirait d'aller, grâce à elle, plus loin que le « vouloir tout expérimenter » sur le plan de simples sensations. La complétude androgyne ne peut être qu'« autosuffisante », elle n'a pas besoin d'un autre être, et doit être cherchée dans le cadre d'une réalisation spirituelle lorsqu'on exclut ce que la « magie des deux » peut offrir dans les unions hétérosexuelles.

Même la motivation, dont il est parfois question dans des témoignages recueillis dans des pays comme la Turquie et le Japon, selon laquelle la possession homosexuelle donne une sensation de puissance, n'est pas convaincante. Le plaisir de dominer, on peut l'obtenir avec des femmes, ou avec d'autres êtres dans des situations sans rapport avec la sexualité. Du reste, dans l'optique du sujet qui nous occupe, ce plaisir de dominer ne pourrait entrer en question que dans un contexte absolument

pathologique s'il se développait jusqu'au véritable orgasme.

Ainsi, dans l'ensemble, l'homosexualité, lorsqu'elle n'est pas « naturelle », c'est-à-dire explicable par des formes incomplètes et constitutives de sexualisation, ne peut avoir qu'un caractère, soit de déviation, soit de vice, de perversion. Quand bien même rapporterait-on certains exemples d'extrême intensité érotique dans des relations homosexuelles, nous pourrions les expliquer par la possibilité de « non localisation » de l'*eros*. En effet, il suffit de feuilleter un quelconque traité de psychopathologie sexuelle pour voir le nombre de situations inconcevables (du fétichisme à la sodomie animale, en passant par la nécrophilie) où la potentialité érotique de l'être humain peut être activée, parfois jusqu'à une frénésie orgastique. On pourrait donc faire rentrer dans le même cadre anormal le cas de l'homosexualité, bien qu'il soit beaucoup plus fréquent : un *eros* « dé-localisé », en vertu duquel un être de même sexe sert, comme dans tant de cas de la psychopathologie sexuelle, de simple cause occasionnelle ou d'appui, toute dimension profonde et toute signification supérieure de l'expérience faisant complètement défaut, en raison de l'absence des prémisses ontologiques et métaphysiques requises. Si, comme nous le verrons plus loin, on peut retrouver dans certains traits du sadisme et du masochisme des éléments susceptibles de rentrer dans la structuration la plus profonde de l'érotique hétérosexuelle — ces traits ne devenant des perversions que lorsqu'ils s'absolutisent —, on ne saurait en aucune façon en dire autant au sujet de l'homosexualité.

Troisième chapitre

PHÉNOMÈNES DE TRANSCENDANCE DANS L'AMOUR PROFANE

19. — *La sexualité et les valeurs humaines*

Le caractère qui atteste principalement le fondement métaphysique caché dans tout amour humain ayant suffisamment d'intensité, c'est sa *transcendance* : transcendance par rapport à l'être individuel ; transcendance par rapport à ses valeurs, à ses normes, à ses intérêts ordinaires, à ses liens les plus intimes et, dans le cas limite, par rapport à son bien-être, à sa tranquillité, à son bonheur et même à son existence physique.

On ne peut trouver l'« entier », l'inconditionné, qu'au-delà de la vie d'un Moi enfermé à l'intérieur des limites de la personne empirique, physique, pratique, morale ou intellectuelle. Ainsi, en règle générale, seul ce qui transporte hors de cette vie et de ce Moi, qui y provoque une crise, qui induit en eux une force plus grande, qui en déplace le centre au-delà de ce qu'ils sont — quand bien même cela se produirait-il, si nécessaire, de manière problématique, catastrophique ou destructrice —, cela seul peut éventuellement ouvrir la voie vers une région supérieure.

Or, le fait est que, dans l'existence courante, il y a peu d'états qui réalisent, comme ceux conditionnés par l'amour et la sexualité, chez les êtres humains, un certain degré de cette condition de transcendance. Il serait vraiment redondant de souligner tout le rôle que l'amour, sujet éternel et inépuisable de l'art et de la littérature, a pu jouer dans l'histoire de l'humanité, dans la vie individuelle et collective : favorisant l'élévation et l'héroïsme aussi bien que l'ignominie, l'abjection, le crime et la trahison. S'il fallait vraiment voir dans l'amour sexuel une pulsion génétiquement liée à l'animalité, alors, à considérer tout cela, il faudrait conclure que l'homme se trouve sur un plan bien plus bas que celui de n'importe quelle espèce naturelle, puisqu'il a permis à l'amour, au sexe et à la femme d'intoxiquer et de dominer, non seulement son être physique, mais aussi, et surtout, le domaine de ses facultés les plus hautes, au point d'étendre et de renforcer démesurément la sphère de cette invasion bien au-delà de celle propre à un quelconque instinct. En revanche, si l'on suit

l'interprétation métaphysique du sexe, tous ces phénomènes se présentent sous un autre éclairage, et le jugement qu'il faut porter sur eux est différent. La tyrannie de l'amour et du sexe, et de tout ce qui, dans l'*eros*, est capable de bouleverser, de dépasser et de subordonner tout autre facteur, au lieu d'exprimer dans l'existence humaine une déchéance extrême et une indéracinable démonie, devient le signe du caractère irrépressible, chez l'homme, du désir de se porter, de quelque façon que ce soit, au-delà de la finitude de l'individu.

Même si la biologie ne peut pas ne pas mettre sur le même plan la fonction de nutrition et la fonction de reproduction (étant admis qu'elle voudrait considérer la première comme fondamentale, puisque l'homme peut vivre sans copuler, mais ne peut pas vivre sans se nourrir), la différence absolue de niveau existant entre l'une et l'autre est évidente. La fonction nutritive ne peut impliquer tout l'individu que dans des cas limites. Mais cette fonction est privée de toute contrepartie psychique : on ne trouve rien, dans des conditions sociales normales et tout au long de l'histoire, qui corresponde, pour la nutrition, au rôle joué par la fonction sexuelle dans la vie individuelle et collective, à l'influence profonde et plurielle exercée par celle-ci sur le plan émotionnel, moral, intellectuel et, souvent aussi, spirituel. En règle générale, il n'y a pas chez l'homme d'autre besoin qui, parce qu'il touche les profondeurs de l'être comme le besoin érotico-sexuel, se limite à la simple satisfaction, mais joue le rôle d'un « complexe » qui développe aussi son influence avant, après et hors de cette satisfaction.

Il serait banal de s'arrêter sur les conséquences sociales du pouvoir « transcendant » de l'amour. Ce pouvoir peut violer les limites de la caste et de la tradition ; il peut changer en ennemis des personnes appartenant au même sang et partageant les mêmes idées, éloigner les enfants des parents, détruire les liens fixés par les institutions les plus sacrées. Comme le confirme l'histoire, jusqu'à des cas récents qui se sont vérifiés chez les Habsbourg et dans la maison d'Angleterre, le Ferdinand shakespearien qui se déclare prêt, pour l'amour de Miranda, à renoncer à sa dignité de roi et qui se dit heureux d'être le serviteur de Prospero, est un thème qui excède largement la littérature et qui dépasse les princes romantiques d'opérette. On peut rappeler que le motif de la création de l'anglicanisme, contre Rome, fut constitué par le problème sexuel de Henri VIII, et que la sexualité de Luther, incapable de supporter la discipline monastique, joua un rôle non négligeable dans la naissance de la Réforme. Confucius a relevé qu'on n'a jamais fait autant pour la justice que pour le sourire d'une femme et Leopardi, dans *Il primo amore*, reconnaît à l'*eros* le pouvoir de rendre vains tout but, toute étude et même l'amour de la gloire, et de faire mépriser tout autre plaisir. Le mythe classique, de son côté, montre Pâris préférer, sous l'influence d'Aphrodite, la femme la plus belle à la science

suprême que lui propose Athéna-Minerve, et à l'empire de l'Asie et à la richesse que lui promet Héra-Junon. « Un seul de tes regards, une seule de tes paroles, m'accorde plus de joie — ô jeune fille — que le savoir universel », affirme le Faust de Goethe. Et l'Antiquité nous renvoie encore l'écho de la déconcertante question de Mimnerme, qui veut savoir s'il y a, en principe, vie et jouissance sans l'« Aphrodite d'or », si la vie mérite encore son nom en l'absence de la déesse [1]. La sexologie confirme tout cela, elle qui reconnaît que « l'amour, en tant que passion déchaînée, est comme un volcan qui brûle et consume tout : c'est un abîme qui engloutit honneur, fortune et salut » [2].

Dans le domaine proprement psychologique, on peut mettre en lumière des effets également positifs de l'amour. Platon, déjà, remarquait que celui qui a eu un comportement vil ou qui est l'auteur d'un acte abject, n'a jamais aussi honte que lorsqu'il se trouve devant l'être qu'il aime : « ...il n'y a pas d'homme assez lâche pour ne pas être, sous l'influence d'Amour lui-même, divinement possédé d'une poussée de vaillance, au point d'être ainsi pareil à celui qui est naturellement le plus brave (...) la fougue qu'insuffle à quelques-uns des héros la Divinité, voilà ce qu'aux amants procure Amour et dont il est le principe » [3]. Et l'on peut associer à tout cela le rôle, exagéré par la littérature romantique, qu'exerce l'amour pour pousser à de grandes œuvres et à des actions sublimes. Si le « il n'y a rien que je ne ferais pour toi » est un banal lieu commun du langage des amants, on rencontre, dans la même direction, les faits réels des mœurs de la chevalerie médiévale, en vertu desquelles l'homme mettait volontiers sa vie en danger, pour la femme, dans des combats ou des entreprises risquées, faisant d'elle le centre de cristallisation de sa gloire et de son honneur. Naturellement, il faut ici distinguer entre ce qui est accompli comme simple moyen subordonné afin de posséder une femme dont on est épris, et tout ce qui, en fait de dispositions positives, de dépassement de soi, d'enthousiasme, n'a trouvé dans la femme et l'expérience érotique que de simples moyens propitiateurs : seul le deuxième cas entre vraiment en question ici [4].

Mais plus intéressants, en tant que signes d'un pouvoir qui brise

1. Cf. K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zurich, 1944, p. 166.
2. Cf. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, cit., p. 2.
3. *Le Banquet*, 179 a-b.
4. Dans un roman de chevalerie, Lancelot dit à Guenièvre : « Seul, je n'aurais pas le courage d'entreprendre aucune action chevaleresque, ni de tenter des choses auxquelles tous les autres ont renoncé par manque de force ». Mais la même Guenièvre remarque que tout ce qu'il a accompli pour cet amour, pour la possession de cette femme, « lui a fait perdre le droit de tenter les autres aventures du Saint Graal, en l'honneur duquel a été instituée la Table Ronde » (E.J. Delécluze, *Roland ou la Chevalerie*, Paris, 1845, vol. II, p. 245 — [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.]).

l'individu, sont les effets négatifs d'une passion, ses aspects relevant d'une transcendance qui n'épargne pas la personnalité morale et qui en renverse les valeurs les plus essentielles. On peut faire appel, une fois de plus, à Platon, qui souligne que l'amant en arrive « à accepter d'être esclave, [à subir] un esclavage tel qu'il ne serait même pas acceptable pour un véritable esclave », et ne se sent pas méprisable quand il se livre à une adulation que même le tyran le plus déchu ne réclamerait pas. « Que, en effet, avec l'intention, soit de recevoir de quelqu'un de l'argent, soit d'être investi d'une magistrature ou d'une autre fonction, on consente à faire ce que précisément font les amants envers leurs amours (...) à l'encontre de pareils agissements on se heurterait à l'opposition, et de ses amis et de ses ennemis » [5]. Dans l'éthique des peuples aryens, il n'y avait pas de vertu aussi honorée que la vérité, et rien n'inspirait autant d'horreur que le mensonge. Pourtant, dans la morale indo-aryenne, le mensonge fut admis dans le but de sauver une vie humaine, mais également en amour. Dans ce domaine, le critère même de la *fairness* disparaît, et avec lui toute espèce de respect de soi, puisqu'on a pu énoncer le principe : *all is fair in love and war*. Le serment même cesse d'être sacré — « ...quand il jure, [l'amant] est le seul à qui les Dieux pardonnent de transgresser ses serments », dit Platon [6]. Et Ovide confirme : « Jupiter du haut du ciel s'amuse des parjures des amants, et veut qu'ils restent sans effet, emportés par l'azur et le vent ». « Vertu... devient la fraude et violer avec elles [les femmes] la foi jurée, de honte ne mérite pas le nom » [7].

La conséquence qu'il faut tirer de tout cela, c'est qu'on attend de l'amour quelque chose d'absolu ; on n'hésite donc pas à accorder à ses fins la prépondérance sur la vertu et à se placer effectivement au-delà du bien et du mal. Si le sens ultime du désir qui pousse l'homme vers la femme est celui dont nous avons déjà parlé, à savoir le besoin d'*être* au sens transcendant, alors ce que nous venons de relever, et que la vie de tous les jours nous montre, apparaît à coup sûr compréhensible. Il apparaît aussi compréhensible que, dans les cas limites, ceux où ce sens ultime est obscurément vécu parallèlement à une intensité particulière de la force élémentaire de l'*eros*, l'individu puisse être poussé, lorsque le désir ne trouve pas satisfaction, au suicide, au meurtre ou à la folie. Le mirage que l'amour profane lui-même offre comme reflet ou pressentiment de ce que l'*eros* peut donner lorsqu'il passe à un plan supérieur — la félicité suprême attribuée à l'union avec un certain individu de sexe opposé — est tel que, s'il est nié ou brisé, c'est la vie elle-même qui perd tout attrait, qui devient vide et privée de sens, le dégoût pouvant mener certains à abréger leur

5. *Le Banquet*, 183 a-b.
6. *Ibid.*, 183 b.
7. *De arte amandi*, I, 635-636.

existence. Cela explique pourquoi la perte de l'aimée, due à sa mort ou à son infidélité, peut être la plus grande des souffrances. C'est Schopenhauer qui, mieux que tout autre, a su mettre cela en relief [8]. Mais autant est exacte sa constatation d'un mobile et d'une valeur qui, dans l'amour, mènent absolument au-delà de l'individu, autant est absurde et mythique sa référence à la toute-puissance de l'espèce, son incapacité de voir, dans n'importe quel cas de ce genre, l'effet tragique d'une illusion. La contribution positive de Schopenhauer tient au fait qu'il a indiqué que si les souffrances de l'amour trahi ou brisé dépassent toutes les autres, c'est parce qu'elles reposent sur un élément non empirique et psychologique, mais transcendantal. Dans certains cas, ce n'est pas l'individu dans sa finitude qui est frappé, mais ce qu'il recèle d'essentiel et d'éternel : non l'espèce en lui, mais son noyau le plus profond, son besoin absolu d'« être » et de confirmation, besoin allumé par l'*eros* et par la magie de la femme.

D'autres cas sont également intéressants dans le même ordre d'idées : ceux où l'amour sexuel, non seulement n'est pas associé à des affinités de tempérament et à des inclinations intellectuelles communes, mais peut durer et même se réaffirmer parallèlement au mépris et à la haine exprimés par l'individu empirique. Il existe effectivement des situations pour lesquelles vaut cette définition de l'amour donnée par un personnage de Bourget : « Et c'est ça l'amour !... une haine féroce entre deux accouplements » [9]. Le facteur « haine », dans l'amour, réclamera une considération à part, parce qu'il peut avoir une signification plus profonde, non existentielle mais métaphysique, ainsi que nous le verrons au chapitre suivant. D'un autre côté pourtant, il peut être considéré et intégré dans l'ensemble des phénomènes de transcendance qui, en rapport avec ce que nous avons dit (cf. § 12) sur les trois plans possibles de manifestation de l'*eros* dans l'être humain, se vérifient principalement lorsque la force de la strate élémentaire l'emporte sur les conditionnements propres aux deux autres strates moins profondes, donc sur les conditionnements propres non seulement à l'individu social et à ses valeurs, mais aussi à l'individu envisagé sous l'angle de sa préformation, de sa nature propre, de son caractère : il s'agit alors d'un désir absolu, contre lequel même la haine et le mépris envers l'être aimé ne peuvent rien. De tels cas, précisément, doivent valoir pour nous comme « preuve réactive » : ils nous parlent de ce qu'il y a de vraiment fondamental dans l'*eros*, même lorsqu'on est en présence de cas autres, les cas où il n'y a pas d'opposition ni d'hétérogénéité humaines remarquables entre les deux personnes, ceux, par conséquent, où le magnétisme élémentaire peut s'allumer dans un climat dépourvu de grandes tensions.

8. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, cit., p. 85-88, 109, 112, etc.
9. P. Bourget, *Physiologie de l'amour moderne*, cit., p. 9.

Même dans des cas problématiques, comme ceux dont on vient de parler, on trouve une contrepartie positive : l'idée que la vie réside dans la femme, que c'est en elle qu'on peut connaître sa propre vie, au sens supérieur. Le jargon des amants a des expressions récurrentes comme « tu es ma vie », « je ne peux pas vivre sans toi », sous une multiplicité infinie de variantes. Banalités, sans aucun doute : mais le plan où nous verrons ce thème réapparaître et s'intégrer à un cycle de mythes et de légendes qui embrasse les traditions les plus éloignées dans l'espace et dans le temps, n'est, lui, pas banal. C'est donc la sensation d'une vie supérieure, comme goûtée par avance et reconquise, du moins par reflet ou seulement par instants, à travers la femme, dans des états émotifs confus, qu'on retrouve jusque dans les expressions stéréotypées du langage universel des amants.

Il est d'ailleurs naturel que l'amour présente, à côté d'un besoin d'« éternisation », une forme d'angoisse. C'est l'angoisse que l'état auquel on s'est élevé, disparaisse. Ainsi, il y a toujours de la trépidation dans tout amour, même, voire surtout, dans les moments culminants : l'amant a sans cesse peur que tout finisse, et c'est pourquoi il dit, avec sincérité, qu'en ces moments-là il voudrait mourir, pourquoi aussi il demande, par crainte d'une chute, continuellement et avec anxiété : « tu m'aimeras toujours ? », « tu ne te lasseras pas de moi ? », « est-ce que tu ne m'aimeras plus ? », « tu me désireras toujours ? ». Il n'y a pas d'amour suffisamment intense qui n'implique, précisément, le besoin d'un « toujours », d'une durée sans fin, comme un sentiment sincèrement vécu qui s'impose sur le moment, même quand la raison en reconnaît le caractère illusoire et l'absurdité. Un sentiment qui revient aussi, après la fin d'une relation érotique où on l'avait éprouvé pour la première fois, dans d'autres relations avec d'autres personnes (les passions de Shelley en offrent un cas typique) : et ce parce qu'il représente un moment structurel essentiel de l'expérience [10]. Il y a aussi un corrélat, lorsque ce sentiment s'affirme, dans un autre type de refoulement du facteur temporel, de refoulement de la limite du « maintenant » : c'est la sensation, très fréquente chez les amants, de la familiarité, l'impression qu'ils se connaissent depuis très longtemps : « tu es l'image que j'avais toujours portée en moi, cachée en moi », ou encore : « Il me semble que je t'ai connue avant de me connaître moi-même. Tu me sembles antérieure à

10. C'est pourquoi il est exact de dire : « Malheur à l'homme qui, dans les premiers moments d'une liaison d'amour, ne croit pas que cette liaison doit être éternelle ! Malheur à qui, dans les bras de la maîtresse qu'il vient d'obtenir, conserve une funeste prescience, et prévoit qu'il pourra s'en détacher ! » (B.C. de Rebecque, cité dans B. Péret, *Anthologie de l'âmour sublime*, Paris, 1956, p. 157-158).

tout ce que je suis » (Méléandre, chez Maeterlinck). Tous ces phénomènes sont des faits réels de l'expérience érotique. Totalement absurdes si l'amour avait pour seule raison d'être la copulation procréatrice — car celle-ci ne réclame aucun désir ou besoin que la possession continue et même s'éternise au-delà des états liés à l'acte momentané de l'étreinte —, ils révèlent leur logique précise à la lumière de la métaphysique du sexe.

On peut en dire autant de la fidélité et de la jalousie. Ni l'une ni l'autre ne sont exigées par la nature et par l'espèce comme nécessaires à leurs fins. C'est même le contraire qui serait naturel, parce que l'attachement à un seul être ne peut pas ne pas représenter un facteur limitatif pour la libre pandémie génésiaque, pour l'utilisation d'autres êtres offrant d'égales possibilités biologiques, voire de meilleures possibilités, en vue de la reproduction. On peut en revanche comprendre que si une femme aimée réalise les conditions pour que le besoin d'autoconfirmation et d'*être* soit calmé, pour que soit refoulée la privation existentielle de la créature, pour qu'on s'engage vers la possession de la Vie en soi-même, on comprend alors que la sensation d'une fracture mortelle, de quelque chose qui lèse le noyau existentiel le plus profond, soit éprouvée lorsque cette femme est infidèle et se donne à un autre homme ; et ce d'autant plus qu'est plus forte la situation, décrite précédemment (cf. § 12), d'un *eros* avec une faible marge de « délocalisation ». On peut comprendre aussi que l'amour se change alors en haine, que le sentiment de sa propre destruction pousse sauvagement à la destruction de qui en a été la cause, et ce par l'assassinat, le meurtre de celle qui a trahi : absurdité sans nom, celle-ci, dans le cadre d'une quelconque finalité de l'espèce, mais de toute psychologie aussi. Car avec la haine amoureuse qui tue, l'individu comme l'espèce ne gagnent rien.

Il y a aussi des cas où le besoin, dans l'amour, de posséder absolument un autre être, physiquement et moralement, dans sa chair et dans son âme, peut s'expliquer, sous son aspect le plus extérieur, par l'orgueil du Moi et le désir de puissance. Nous disons « sous son aspect le plus extérieur », car ces pulsions, loin d'être primaires, sont des complexes qui se sont formés au niveau de l'individu social, mais dont l'origine est plus profonde et inavouée. Le *Geltungstrieb*, le besoin de valoir, la nécessité de se valoriser face à soi-même plus encore que face aux autres, cette « protestation virile » qu'Adler a placée au centre de sa psychologie analytique, ne sont pas tant la cause de surcompensations névrotiques, que des effets procédant d'un complexe d'infériorité d'ordre, pour ainsi dire, transcendant : de la perception obscure de la privation inhérente à l'homme en tant qu'être fini, brisé, problématique, mixte d'être et de non-être. Dans sa métaphysique, l'*eros* est l'une des formes naturelles par lesquelles l'homme cherche à atténuer et à suspendre le sentiment de cette privation. Le rôle que peut jouer aussi un désir de

« valoir » sous la forme de la possession érotico-sexuelle, chez celui qui a besoin d'une confirmation de soi, est donc logique : comme moyen pour se donner l'illusion d'« être », dans les relations érotiques — d'où la phénoménologie de la jalousie au sens spécifique considéré ici, et du despotisme sexuel. Mais tout cela, répétons-le, n'a pas un caractère primaire, ne concerne que des transpositions relevant du domaine de la conscience la plus périphérique. L'homme qui reste sur ce plan ne saisit pas le sens ultime et la dimension profonde des pulsions auxquelles, dans des cas de ce genre, il obéit ; c'est pourquoi il alimente souvent les manifestations compensatrices déviées dont il a été question. Cette chose assez ridicule qu'est l'« orgueil du mâle » appartient à ce domaine. Plus à l'extérieur encore, se trouve ce qui peut être dicté, dans le phénomène de la jalousie, par le simple amour propre et l'idée sociale de l'amour. Et nous avons parlé de transpositions déviées, car lorsque le Moi cherche dans le sentiment de la possession et dans l'égoïsme sexuel une compensation ou un anesthésiant pour son obscur complexe d'infériorité, lorsque le sentiment de la possession lui fournit un succédané de l'« être », l'effet réel, presque toujours, est précisément un renforcement de l'égoïsme de l'individu empirique dans son étroitesse et sa fermeture : chose qui va à l'encontre de la tendance au dépassement de soi inhérente à la potentialité supérieure de tout *eros*. Cette situation, pourtant, se réalise fréquemment. Dans *Le triomphe de la mort* de D'Annunzio, Giorgio Aurispa s'agrippe désespérément au sentiment de la possession pour éluder celui du néant et pour résister à son inclination irrésistible pour le suicide. Il dit : « Il n'y a sur terre qu'une seule ivresse durable : la sécurité absolue dans la possession d'une autre créature. Je cherche cette ivresse ».

Mais dans les expériences érotiques courantes, c'est généralement un mélange de ces deux moments contradictoires qu'on rencontre : le désir de valoir en possédant, et la tendance à sortir de soi dans l'union avec l'autre. Le fait est que cette contradiction a, d'une certaine manière, un caractère dialectique ; métaphysiquement, les deux tendances sont génétiquement reliées, elles procèdent toutes deux d'une même racine, ne s'opposant l'une à l'autre que sous leurs formes finies et conditionnées de manifestation [11]. Au contraire, ce qui prévaudra dans un *eros* complet, ce sera le caractère propre à la μανία, ou exaltation-enthousiasme, sous le

11. En fonction de ce que nous venons de dire, on pourrait arriver à une unification des théories opposées de Freud et d'Adler, centrées, l'une sur la *libido*, l'autre sur le désir de valoir : car l'*eros* comprend lui-même une tendance à la confirmation de soi, un désir de réintégration individuelle. Si la racine du désir de valoir est « une idée de puissance et de ressemblance avec Dieu » qui agit dans l'inconscient (A. Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, Munich [2], 1924, p. 53), c'est aussi cette signification que nous avons tirée du mythe de l'androgyne, dans son rapport à l'*eros*.

signe de l'Un, donc un mouvement allant au-delà de soi aussi bien que de l'autre, au-delà de l'affirmation de soi aussi bien que de l'affirmation de l'autre : comme ce qui se vérifie, sur un plan différent, dans l'expérience héroïque. L'opposition dont on a parlé plus haut est alors dépassée. « Au-delà de la vie », « plus-que-vie », voilà ce qui peut être le principe du grand amour, de la grande passion, du grand désir : « Je t'aime plus que ma propre vie ». La technique d'un charme d'amour arabe consiste à concentrer toute la volonté dans l'expression des yeux en fixant la femme, en se tailladant en trois endroits le bras gauche et en prononçant la formule : « Il n'y a pas de Dieu en dehors de Dieu. Et, aussi sûr que cela est vrai, tout mon sang se répandra avant que s'éteigne mon désir de te posséder » [12].

21. — *Phénomènes de transcendance pendant la puberté*

Les états qui accompagnent souvent la première manifestation de la force de la sexualité, dans la puberté et l'amour, présentent un intérêt particulier.

Au moment où l'on expérimente pour la première fois l'état provoqué par la polarité des sexes, il est presque général d'éprouver une espèce de déréliction, de peur ou d'angoisse, car on a la sensation plus ou moins nette de l'action d'une énergie nouvelle, plus haute, illimitée, dans l'organisme psychophysique de l'être individuel. Peur, précisément, causée par le pressentiment de la crise que celui-ci subira et du danger qu'il courra, et mêlée à l'inconnu du désir. L'expression employée par Dante pour désigner le sentiment éveillé en lui par la première apparition de la femme [13], confirme ce point : *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi* : une force plus grande qui fait dire à l'« esprit naturel » (auquel on peut faire correspondre l'individu naturaliste) : *Heu miser ! Quia frequenter impeditus ero deinceps !* De son côté, Djalâl-ud-dîn-Rûmi dit :

> « La mort bien met fin à l'angoisse de la vie.
> Pourtant la vie tremble devant la mort...
> Ainsi tremble un cœur devant l'amour,
> Comme s'il sentait la menace de sa fin.
> Car là où s'éveille l'amour, meurt
> Le Moi, sombre despote » [14].

12. Cf. O. Helby Othman, *El Kitab des lois secrètes de l'amour*, Paris, 1906, p. 261 [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

13. Dante, *Vita Nova*, II, 4.

14. Trad. Rückert, *apud* L. Klages, *Op. cit.*, p. 68.

Examinée comme il convient, la pathologie des phénomènes de la puberté est, à cet égard, particulièrement significative. L'apparition de la force du sexe produit un bouleversement qui donne lieu chez l'individu — en cas de tares héréditaires, par suite d'une faiblesse congénitale, de quelque traumatisme psychique ou d'autres causes encore — à des manifestations morbides dont la limite est la folie, cette forme spécifique d'aliénation mentale que Kahlbaum a appelée, précisément, hébéphrénie, ou folie de la puberté [15]. Toutes ces manifestations peuvent être interprétées comme résultant soit d'une insertion ratée de l'énergie dans les « circuits » où la force élémentaire, supra-individuelle, de l'*eros*, transformée et réduite, donne lieu aux formes ordinaires de la sexualité individuelle, soit d'un défaut structurel de ces circuits, à cause duquel l'adaptation de l'organisme psychophysique à l'énergie, ou de celle-ci à celui-là, ne se produit pas, ou bien ne se produit que partiellement. Attaques hystérico-épileptiques ou semi-cataleptiques, alternance de formes de mélancolie et de dépression et de formes d'exaltation, poussées de manie masturbatoire et autres : ce sont autant d'effets possibles de l'action de la force nouvelle non canalisée ou déviée. Mairet rapporte que dans les poussées frénétiques de masturbation, comme dans d'autres actes, l'individu atteint a l'impression d'être transporté par une force intérieure indépendante de sa volonté, comme s'il était possédé [16]. Un arrêt possible, durant la crise de la puberté, du développement intellectuel, doit être expliqué pareillement : il s'agit de la neutralisation ou inhibition du mental, du *manas*, pathologique ici, mais qui est aussi, sous des formes atténuées, un phénomène normal dans l'amour et la passion (« ça les empêche de raisonner »). Chez certains jeunes, de fréquentes hallucinations visuelles ou auditives ont la même signification : elles sont dues à une puissance telle qu'elle détache la faculté imaginative et perceptive du lien des sens de l'individu physique — chose qui correspond à l'activation magique de l'imagination par l'*eros*, activation dont on a déjà parlé (cf. § 9). Il faut enfin considérer, outre des états d'atonie et de *tedium vitae*, des tendances au suicide se manifestant parfois dans la puberté : l'effet évident, ici, c'est celui d'une expérience *passive* devant l'impulsion vers la transcendance, et comme l'anticipation du complexe sexualité-mort, dont nous parlerons longuement sous peu [17]. Dans ce domaine également, la pathologie agrandit, hypertrophie la physiologie : tous ces « troubles » possibles qui se produisent durant la

15. A. Marro, *La Pubertà*, Turin [2], p. 106, 203-204.

16. A. Mairet, *La folie de la puberté*, *apud* Marro, cit., p. 122.

17. Pour cette phénoménologie, observée du point de vue profane, c'est-à-dire psychiatrique et « positiviste », cf. A. Marro, *La Pubertà*, cit., p. 103, 106 sq, 159, 118-119, 121, etc.

crise de la puberté se répètent, à un degré moindre, dans tout amour intense et, surtout, dans la première expérience de l'amour.

Marro [18] rapporte le témoignage clinique d'un adolescent en proie à ces troubles, et qui disait avoir l'impression de « sentir partir des organes abdominaux un fluide qui monte par le dos et qui arrive au cerveau » [19], étant alors pris d'un désir irrésistible de se livrer à des actes violents et paroxystiques. Ce cas donne une idée des précieux matériaux que les psychiatres pourraient recueillir s'ils avaient les connaissances requises en matière de physiologie hyperphysique de l'être humain : car il est clair, dans ce témoignage, qu'on est là en présence de l'expérience d'un réveil partiel de la *kundalinî*, c'est-à-dire du pouvoir basique latent dans la sexualité ordinaire, dont parlent les enseignements du yoga : réveil qui, est-il précisé, peut avoir pour conséquence la folie ou la mort, lorsqu'il a été provoqué en l'absence de la préparation adéquate [20]. Sous ses formes normales, non pathologiques, correspondant déjà à une canalisation partielle de l'énergie dans les circuits individuels de transformation, ce réveil renvoie au contraire à celui, plus ou moins orageux, des facultés affectives durant la période de la puberté [21].

Il faut aussi envisager, durant cette période, des manifestations non pathologiques, mais génétiquement parlant de même origine, sur le plan spirituel ; manifestations où se révèle directement l'aspect hyperphysique propre à la force nouvelle agissante lorsque celle-ci est encore, partiellement du moins, à l'état libre, lorsqu'elle ne s'est pas entièrement polarisée et spécialisée dans le sens de la sexualité ordinaire. Nous voulons parler des cas de réveil intense du sentiment religieux et de tendances mystiques dans la puberté. Les psychologues ont souvent observé que les crises spirituelles et les conversions se produisent essentiellement durant la période de la puberté, s'accompagnant d'états souvent semblables à ceux propres à la pathologie de cette puberté : sentiment d'incomplétude et d'imperfection, angoisse, introspection morbide, anxiété, dégoût, incertitude, insatisfaction aussi vague que profonde. Et ce au point que Starbuck a pu écrire : « La théologie s'empare des tendances de l'adolescent et construit avec elles » [22]. A cela correspond une analogie de même type entre la modification de la vision du monde et de la vie qui caractérise la solution positive des crises religieuses, et celle qui se rattache à l'enthousiasme du premier amour

18. *Ibid.*, p. 159.

19. Cf. chez Lawrence : « Pour lui c'était un regard [celui de la femme] d'attente. Et une petite langue de feu serpenta tout à coup au niveau de ses reins, à la base du dos ».

20. Cf. J. Evola, *Le yoga tantrique*, cit. ; A. Avalon, *The Serpent Power*, Londres, 1925. Nous reviendrons plus loin sur ce point, au sixième chapitre.

21. Cf. A. Marro, *Op. cit.*, p. 206.

22. Cf. W. James, *Varieties of the Religious Experience*, tr. it., Milan [3], 1945, p. 174-175.

heureux. James écrit, au sujet du phénomène religieux : « Un semblant de nouveauté embellit tout aspect », par opposition à un sentiment antérieur d'irréalité et d'extranéité par rapport au monde, « un grand désir d'être, même quand chaque chose reste identique à elle-même » [23]. De façon analogue, Stendhal affirme au sujet de l'amour : « L'amour-passion jette aux yeux d'un homme toute la nature sous ses aspects sublimes, comme une nouveauté inventée hier. Il s'étonne de n'avoir jamais vu le spectacle singulier qui se découvre à son âme. Tout est neuf, tout est vivant, tout respire l'intérêt le plus passionné » [24]. *Schön wie ein jünger Frühling ist diese Welt*, dit une chanson célèbre, au sujet du premier amour heureux. « T'ennamourant, tu verras » (*'âshiq tarâ*) : on prétend que cette maxime arabe provoqua l'illumination d'un Soufi. Ce sont là des reflets de l'état de complétude, d'intégration métaphysique du Moi, que l'*eros* fait pressentir. Mais cela a pour contrepartie naturelle l'impression de vide, de manque d'âme des choses, d'indifférence à tout, lorsqu'un amour a été déçu ou finit brusquement. On a aussi souligné la fréquence des états extatiques à l'âge de la puberté [25] : phénomène qui renvoie au même ordre d'idées.

On retrouve la même situation sur un plan plus profond que celui de la simple psychologie individuelle si l'on se réfère aux données de l'ethnologie. Chez de nombreux peuples primitifs, les maladies initiatiques ou sacrées, qui sont considérées comme des signes d'élection, coïncident généralement avec l'arrivée à la maturité sexuelle. On a observé, à juste titre [26], que la formation du chaman, du mage ou du prêtre, qui succède à ce signe d'élection, n'a rien à voir avec un phénomène pathologique, n'équivaut pas du tout à une culture systématique de cette pathologie en tant que telle. Au contraire, dans ce processus de formation une technique adéquate refoule tout ce qui a un caractère de pure maladie ; la nouvelle force est fixée, à l'état naissant, sur le plan spirituel : de sorte que les phénomènes pathologiques de la puberté disparaissent automatiquement. Le résultat obtenu n'est pas la normalité, mais quelque chose de plus : un type humain qui se détache de la masse en raison de sa capacité à entretenir des rapports effectifs et actifs avec le suprasensible. Dans ce contexte, l'ethnologie nous présente aussi des cas intéressants, comme ceux d'une initiation grâce à laquelle sont sélectionnés des jeunes gens parvenus à la puberté avant d'avoir touché une femme [27] : le but, ici, étant de saisir et de fixer la force de la virilité

23. *Ibid.*, p. 217.
24. *De l'Amour*, II, 59 [p. 239-240 de l'éd. citée - N.D.T.].
25. R. von Krafft-Ebing, *Op. cit.*, p. 7.
26. Cf. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, chap. III et p. 29 sq.
27. *Ibid.*

transcendante avant même toute spécialisation ou polarisation sexuelle au sens strict de cette force.

Cela nous amène à mentionner les rites de passage, qui renvoient aussi à ce que nous avons dit sur le sexe intérieur, spirituel, par opposition au sexe purement physique. Dans plusieurs populations, des rites spéciaux accompagnent le passage de l'enfance à la puberté, conférant à celui-ci le sens d'un passage du plan naturaliste au plan d'une virilité supérieure. A cet égard, deux points sont importants pour notre sujet.

Tout d'abord, on célèbre quelque chose dans ces rites, comme une mort et une renaissance. Ainsi, celui qui y a été soumis reçoit parfois un nom nouveau, perd le souvenir de sa vie précédente, utilise un nouveau langage secret et entre en communication avec les forces mystiques de sa lignée. Le phénomène de transcendance — guidé, dans ce cas, par une technique consciente à l'intérieur de cadres institutionnels et traditionnels — acquiert donc ici une physionomie précise.

Il faut relever, en second lieu, les cas de différenciation, à partir de ce fondement, de la virilité, ou sexe spirituel masculin, par rapport à la virilité uniquement physique, dans la mesure où seul celui qui est passé par ce rite est considéré comme vraiment homme, « fait homme » par le rite ; soustrait à la juridiction maternelle, il fera désormais partie des « sociétés d'hommes », auxquelles peuvent correspondre les « maisons des hommes » isolées des autres habitations, sociétés qui ont en propre des formes particulières d'autorité sacrale ou politico-guerrière face au reste de la population. Celui qui n'a pas subi le rite, quel que soit son âge, n'est pas considéré comme vraiment homme, mais comme faisant corps avec les femmes, les bêtes et les enfants. Pour caractériser symboliquement le passage, il est parfois demandé à l'impétrant de revêtir des habits féminins : car il n'a pas encore été « fait homme » [28].

Dans l'ensemble, ce qui est donc assez visible ici, c'est la mise en œuvre de techniques spéciales pour saisir la force du sexe à l'état libre, au moment de sa première manifestation chez l'individu, et pour la faire agir de manière à ce qu'elle produise en lui une transformation profonde. Dans le cas du sexe masculin, cela a pour effet le dégagement de ce que nous avons appelé, précisément, la virilité intérieure [29]. Peut-être faut-il voir dans le rite catholique de la confirmation, qu'on célèbre habituellement au début de la puberté, un dernier reflet de la tradition des actions

28. Sur tout cela, cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902, *passim*, particulièrement p. 99-108 ; H. Webster, *Primitive Secret Societies. A Stüdy in Early Politics and Religions*, tr. it., Bologne, 1921, p. 2 sq, 28, 30-31, 33-34, 45, 51.

29. Comme correspondance, dans le cas de la femme, nous ferons allusion plus loin à la coutume de l'isolement rituel des jeunes filles durant la période de la puberté, puis durant la période des règles, afin que soit circonscrite la force magique féminine dont elles deviennent porteuses.

effectuées sur la force encore pure, non traduite sur le plan physique, du sexe : d'autant plus qu'est associé à ce rite la première participation à l'eucharistie, sacrement qui comprend pareillement, en théorie, l'idée de la transsubstantiation, l'idée d'une mort et d'une renaissance.

Tout cela conduit déjà au domaine de l'*eros* non profane, au domaine des sacralisations de la sexualité, mais selon une indiscutable continuité. En effet, les significations fondamentales restent les mêmes. La transcendance de l'*eros* est confirmée, elle qui se tient au fondement de la pathologie de la puberté, tout comme elle caractérise, lorsque la force se réveille dans les circuits fermés de l'individu, la passion qui bouleverse, qui consume, qui mène, positivement ou négativement, au-delà de soi : passivement, comme s'ils étaient les objets plutôt que les sujets du dépassement de la limite du Moi, chez les amants ordinaires — tandis que les matériaux ethnologiques mentionnés, et d'autres encore du monde traditionnel, dont nous parlerons, attestent la possibilité d'un usage conscient et actif de cette transcendance potentielle, dans le but de consécrations spéciales et, surtout, dans l'optique de la réalisation de l'aspect non naturaliste de la qualité virile.

22. — *Amour, cœur, rêve, mort*

Le rôle joué par le cœur dans le langage des amants est très connu et relève généralement du domaine du sentimentalisme le plus doucereux et le plus mièvre. Mais, ici aussi, on peut saisir comme le reflet d'un phénomène profond, dès lors qu'on sait ce que le cœur a toujours signifié dans les traditions ésotériques et sapientielles. Celles-ci n'ont pas seulement vu dans le cœur le siège des émotions, mais le centre de l'être humain [30], et comme le « siège » où se transfère la conscience dans le sommeil, abandonnant celui de la tête auquel correspond généralement l'état de veille [31]. Toutefois, l'équivalent *conscient* du sommeil, c'est, on y a déjà fait allusion, l'état « subtil », et dans la tradition hindoue spécialement, mais aussi chez de nombreux mystiques, l'espace intérieur, secret, du cœur est considéré comme le siège de la lumière suprasensible (« lumière du cœur »). Or, lorsque Dante, parlant de la première et

30. On n'aurait que l'embarras du choix pour la documentation : elle va de la *Brihadâranyaka Upanishad* IV, 1, 7 (« Le cœur est la partie essentielle des êtres qui, tous, ont en effet leur fondement dans le cœur ») à Zénon (Armin, II, frag. 837-839) : « La partie principale de l'âme réside dans le cœur », en passant par la scolastique (H. de Saint Victor : « *Vis vitalis est in corde* ») et par Agrippa (*De occulta philosophia*, III, 37), etc.

31. Cf. *Brihadâranyaka Upanishad* II, 1, 16-17 ; cf. Agrippa, III, 37.

immédiate perception de l'*eros*, fait référence à la « très secrète chambre du cœur » [32], il ne s'agit plus d'une allusion banale et approximative du langage amoureux courant, mais de quelque chose de bien précis. Rien n'est plus niais que le cœur transpercé par une flèche (la flèche, dont les Anciens, déjà, firent, avec le *flambeau*, un attribut d'Eros personnifié) : c'est même le sujet préféré des marins et des délinquants pour leurs tatouages. Mais c'est en même temps une espèce de hiéroglyphe qui, à considérer ce qu'on vient de rappeler, se révèle fortement chargé de sens. Sous ses formes les plus typiques, l'*eros* se manifeste comme une sorte de traumatisme dans le point central de l'être individuel, qui, ésotériquement, est le cœur. Selon des traditions concordantes, c'est dans le cœur essentiellement que s'est fixé le lien du Moi individuel, lien qu'il faut briser si l'on veut connaître une liberté supérieure. L'*eros* agit ici comme la blessure mortelle d'une flèche. Nous verrons que les « Fidèles d'Amour » médiévaux et, avec eux, Dante, assumèrent consciemment toutes ces données sur un plan dépassant l'expérience profane des amants. Mais dans cette expérience aussi — dans tout amour — la trace subsiste. Le terme *fat' hu-l-qalb* (ouverture du cœur) appartient à l'ésotérisme islamique et trouve, avec l'expression « lumière du cœur », de nombreuses correspondances dans le langage des mystiques. Dans le *Corpus Hermeticum* (VII, 11 ; VI, 1), on rencontre les expressions suivantes : ouvrir les « yeux du cœur », comprendre « avec les yeux du cœur ». Or, on peut établir une relation entre cette condition, déjà désindividualisante dans une certaine mesure, de relâchement du lien du cœur, et l'impression de nouveauté et comme de transfiguration active et fraîche du monde, qui accompagne, on l'a vu, l'état amoureux : on pourrait voir dans cette expérience une confirmation de ce que le soufisme désigne précisément comme le monde perçu par l'œil du cœur, *ayn-el-qalb*.

Nous avons dit, au premier chapitre, que l'expérience érotique implique un changement de niveau de la conscience ordinaire individuelle de veille. Il s'agit d'un transfert tendanciel de la conscience, sous l'effet de l'« exaltation », vers le siège du cœur. En assurant un degré insolite d'activité intérieure, la condition d'« exaltation » propre à l'*eros* fait précisément en sorte que, pendant ce changement initial, la conscience se maintienne, participe donc d'une certaine illumination et d'une certaine transformation « rêveuses » à l'état lucide, au lieu de passer dans le demi-sommeil, la transe ou dans le sommeil, comme il arrive à chacun toutes les nuits. En dehors des répercussions sur la perception du monde extérieur, cela pourrait avoir aussi quelque relation avec une certaine lumière qui éclaire parfois la physionomie des amants, même quand leur

32. *Vita Nova*, II, 4.

aspect est normalement privé de toute noblesse (cf. le flambeau comme attribut d'Eros, outre la flèche).

Mais si l'on considère le rapport du changement en question avec, précisément, la nuit, pendant laquelle ce changement de conscience se vérifie normalement chez tout un chacun, on est conduit à un autre point, lui-même non dénué d'une valeur signalétique. De fait, la relation entre l'amour et la nuit n'est pas seulement un thème bien connu de la poésie romantique. Elle a aussi un soubassement existentiel diversement attesté. Aujourd'hui encore, la nuit est considérée comme le temps le plus approprié à l'amour sexuel. Universellement, c'est surtout la nuit qu'hommes et femmes s'unissent sexuellement. Même lorsqu'il s'agit d'une simple aventure, la formule typique et la promesse seront toujours une « nuit d'amour » — dans ce contexte une « matinée d'amour » ferait l'effet d'une fausse note. Ici aussi, la biologie est contredite, de par l'intervention d'un facteur d'un autre ordre, hyperphysique au fond : car les conditions physiologiques les meilleures pour un amour « sain et normal », avec de plus grandes réserves d'énergie fraîche, seraient plutôt réalisées le matin, précisément. On ne peut pas non plus alléguer des circonstances environnementales contingentes, des questions de conduite de vie, comme celle de la moindre disponibilité de temps libre le jour, chez la plupart des gens : d'abord parce que la préférence pour la nuit est attestée comme coutume même là où, sur le plan des conditions sociales ou de l'état social, cette préférence n'est imposée par rien d'extérieur ; ensuite parce qu'il y a des précédents où la signification intrinsèque du rapport amour-nuit adhère encore à la coutume. En effet, dans certaines populations, il est rituellement, rigoureusement prescrit de ne s'unir avec la femme que pendant la nuit : parfois comme règle générale, parfois de façon limitée à la première période, plus ou moins longue, des rapports sexuels. A l'aube, l'homme doit se séparer de la femme. Mais il y a quelque chose de plus précis : dans le tantrisme, c'est le « cœur de la nuit » qui est prescrit pour les pratiques magico-initiatiques avec la femme ; il en est ainsi également dans le *Fang-pi-shu*, l'art secret chinois de l'alcôve, qui se réfère à la même période temporelle, dite du « souffle vivant ». Ces moments étaient également choisis pour certains rites orgiaques, comme par exemple ceux des Khlystis, sur lesquels nous reviendrons. De même, c'était la nuit et dans un endroit non éclairé qu'on célébrait, dans les Mystères d'Eleusis, le rite, non purement symbolique à l'origine, de l'accouplement sacré, du *hieros gamos*. Une partie du rite dionysiaque, orgiaque et frénétique, célébré essentiellement par des femmes, portait le nom de Nyctelia et était nocturne. La condition de simple obscurité peut être vue comme une dérivation : ainsi, par exemple, dans la coutume spartiate selon laquelle l'homme ne pouvait se rendre chez l'épouse acquise par enlèvement, détacher sa ceinture et s'unir à elle

que la nuit et dans l'obscurité [33]. Et si souvent les femmes — certaines femmes — désirent encore maintenant cette condition, c'est parce qu'agit en elles, plus que la pudeur, un lointain reflet instinctif du phénomène servant de fondement aux dispositions ou usages rituels dont on a parlé et leur conférant une signification qui n'a rien de saugrenu. Hathor, déesse égyptienne de l'amour, eut aussi le nom de « Maîtresse de la Nuit », et l'on peut peut-être saisir un lointain écho de tout cela dans ce vers de Baudelaire : « *Tu charmes comme le soir — Nymphe ténébreuse et chaude* ».

Le fait est qu'interviennent ici des facteurs subtils, d'ordre tant cosmique qu'analogique : cosmique, car, on l'a vu, c'est la nuit que se produit, cycliquement, chez les êtres humains, un changement d'état, avec la descente de la conscience dans le siège du cœur, de sorte que, même si l'on reste éveillé, ce changement qui investit tout ce que l'*eros* peut donner perdure tendanciellement la nuit ; analogique, car l'amour est sous le signe de la femme : or, celle-ci correspond à l'aspect obscur, souterrain et nocturne de l'être, au vital et à l'inconscient : par conséquent, son royaume est la nuit, l'obscurité [34]. Sur cette base, la nuit est précisément le temps le plus approprié aux œuvres de la femme, soit en tant que climat optimal pour les développements subtils de l'*eros*, soit pour l'évocation de forces profondes se tenant sous la surface éclairée de la conscience individuelle finie. Quant à des réalisations non ordinaires qui peuvent être favorisées par ces convergences, et à des états qui sont habituellement submergés par des impressions sensuelles plus ou moins troubles, nous dirons qu'il ne faut pas voir de la simple poésie romantique dans ce que Novalis a écrit dans certains de ses *Hymnes à la Nuit* [35].

En ce qui concerne les références au cœur, un dernier point mérite d'être souligné. Selon la physiologie hyperphysique, au moment de la mort ou en cas de danger mortel, les esprits vitaux affluent au centre de l'être humain, dans le cœur (ils abandonnent ce siège en suivant la direction ascendante avec la mort effective ou dans la mort apparente, la catalepsie et dans des états équivalents, mais positifs, de la haute

33. Cf. Plutarque, *Lycurgue*, 23. Nous avons choisi le cas de Sparte, parce que le facteur de la pudeur ne pouvait pas entrer en jeu ici : à Sparte, en effet, les jeunes filles avaient l'habitude de se montrer nues en de nombreuses occasions de la vie ordinaire, et les hommes de les voir dans cet état.

34. Dans la tradition chinoise, l'énergie élémentaire de la vie est appelée *p'o* et *yin* l'inconscient de nature féminine, mis en relation avec la partie sombre de la lune, qu'on ne devine que lorsque brille le croissant de lune.

35. Spécialement les derniers vers du premier *Hymne* : « ...tu m'as révélé que la Nuit, c'est la vie — tu m'as fait homme. — Consume mon corps de ta flamme spirituelle, et que réduit en une aérienne substance je me mêle à toi d'union plus intime, afin que dure pour l'éternité notre nuit de noces » (Novalis, *Hymnes à la Nuit - Cantiques*) [tr. G. Bianquis, Aubier, Paris, 1983, p. 81 - N.D.T.].

ascèse)[36]. Or, un phénomène analogue peut intervenir dans toute expérience de désir intense et dans l'émotion suscitée, en certaines circonstances, par la vision de la femme aimée, ou par l'évocation d'une image de cette femme[37], parfois de l'image de sa nudité, tandis que chez les auteurs orientaux il est souvent question d'un arrêt de la respiration chez l'amant, à cause de la fascination amoureuse, d'un désir extrême ou dans les moments culminants de l'étreinte. La contrepartie extérieure, profane et banale, de tout cela est bien connue en physiologie. La manière la plus commune de s'exprimer est : « ça me bloque le cœur ». C'est là un autre symptôme, susceptible de s'ajouter à la série des symptômes que nous avons déjà indiqués, de la force potentielle de l'*eros*. Ici aussi, un passage naturel s'établit de la phénoménologie de l'amour courant au domaine de l'érotisme non plus profane. Nous le verrons lorsque nous traiterons, par exemple, de la *mors osculi*, de la mort par le baiser, dont parlent les kabbalistes, et de l'effet du « salut » de la femme sur les « Fidèles d'Amour ».

Encore un détail qui n'est peut-être pas sans intérêt : certains troubadours français parlaient de la femme vue, non avec les yeux ou avec le mental, mais « avec le cœur ».

23. — *Le complexe amour-douleur-mort*

Il faut maintenant examiner un complexe d'une importance fondamentale pour tout l'ordre d'idées que nous étudions : le complexe amour-douleur-mort. Il convient d'y distinguer un aspect psychique d'un aspect pour ainsi dire physique.

En ce qui concerne le premier aspect, il est certain que toute activation de l'*eros* à l'état élémentaire qui ne s'associe pas à un déplacement effectif du niveau du Moi, qui reste enfermé dans le circuit purement humain en alimentant une passion centrée sur un certain être aimé, a pour conséquence inévitable une saturation anormale de ce circuit, perçue comme souffrance, peine, comme impulsion qui consume sans avoir de débouché. Cette situation de tension est analogue à celle dont parlent souvent certains mystiques. Evoquant l'un de ses person-

36. Cf. *Brihadâranyaka Upanishad* IV, 4, 1-2 et *Kâtha Upanishad* II, 6, 15-16.

37. « Tout à coup, je ne sais pas comment, alors que je me retournai pour regarder la rue déserte, en direction des fenêtres des maisons sombres, un désir ardent de Pat [la femme] me saisit, me frappa exactement comme un coup de poing. C'était si terrible qu'il me semblait mourir » (E. M. Remarque). Cf. ces mots du poète persan Khusrev : « Son image m'apparut dans la nuit — et je crus mourir de détresse ».

nages, Somerset Maugham a écrit : « Un amour comme celui-là n'est pas joie, il est souffrance, mais une souffrance si subtile qu'elle dépasse tout plaisir. Elle porte en elle cette angoisse divine par laquelle les saints disent être envahis dans leurs extases ». Et Novalis : « Ils sont rares, ceux qui connaissent — le mystère d'amour — ceux qui ressentent la faim insatiable — et la soif éternelle » [38].

On a pu parler de « cette affinité rarissime et mystérieuse de la chair qui unit deux créatures humaines par le lien effrayant du désir insatiable ». On a d'autre part souligné, à juste titre, que de tels cas de grande passion dérivent d'une inversion : le symbole est identifié à la personne et la personne est aimée en soi, quasiment « comme Dieu à la place de Dieu ». Toute l'intensisté d'une impulsion qui, dans ces cas-là, veut l'absolu, se concentre sur l'humanité d'un être donné, lequel cesse ainsi d'être un moyen pour l'amant et devient au contraire l'objet d'une idolâtrie ou, mieux, d'un fétichisme [39]. Il est important de remarquer que ce cas est exactement l'opposé de celui, qu'on envisagera plus loin, des sacralisations et des évocations : la personne n'acquiert pas une qualité autre en raison d'une communication effective avec un plan supérieur, non uniquement humain, par incorporation temporaire, en elle, de l'homme absolu ou de la femme absolue, mais usurpe les attributs propres à ce plan, sursaturant avec eux le simple et accidentel élément humain. Dans ce second cas, les relations amoureuses présentent souvent une espèce de vampirisme exercé par un partenaire sur l'autre, même involontairement, et, souvent, de dangereux rapports d'esclavage sexuel s'établissent.

Cette situation est aussi celle qui fournit à l'art tragique et romantique, lorsqu'il traite des grandes passions, ses sujets préférés. Mais dans la réalité, des situations de ce genre peuvent aussi finir par une crise et un écroulement. Cela se vérifie surtout quand a lieu, parallèlement, un processus accentué d'idéalisation de la femme, une accumulation de valeur morale en elle qui ne trouve, dans ce que la femme est effectivement, qu'un fondement minime ou aucun fondement. Alors n'importe quel phénomène traumatique peut faire s'écrouler tout l'édifice, laissant apparaître à nu la décevante réalité. Un traumatisme de ce genre peut même être provoqué par la réalisation du but suprême du désir, par la possession ardemment convoitée de la femme. C'est pourquoi Kierkegaard a pu parler des « risques de l'amour heureux » et affirmer que l'amour malheureux, et tout ce que la femme aimée peut présenter de décevant et de trompeur, est dans certains cas un facteur essentiel et providentiel pour maintenir la tension métaphysique de l'*eros* et en éviter

38. *Geistliche Lieder*, VII [*Cantiques*, éd. citée, p. 145 - N.D.T.].
39. Cf. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, cit., p. 199.

la syncope : précisément parce qu'on garde alors une distance, parce que l'identification fétichisante trouve un obstacle devant elle [40]. Novalis a ajouté : « Celui qui aime doit ressentir éternellement l'absence — doit toujours garder ouvertes les blessures » [41]. La tendance de l'« amour courtois » médiéval ne fut d'ailleurs pas autre, puisqu'on peut dire au sujet de cet amour, ou du moins de certains de ses courants, que, souvent, la condition paradoxalement désirée était le caractère matériellement inaccessible de son objet : il ne s'agissait pas tant de ne pas pouvoir, que de ne pas vouloir arriver à la conclusion concrète de tout désir sexuel. Ainsi, des femmes que l'on n'avait jamais vues, ou qui étaient expressément choisies de façon à écarter l'espoir de les posséder, pouvaient être aimées très intensément : avec le pressentiment, par conséquent, de la désillusion qu'aurait pu provoquer la femme réelle si elle avait finalement pris la place de la femme-idole, de la « femme du mental ». Klages a bien mis en relief l'importance de ce qu'il a appelé l'*Eros der Ferne*, l'*eros* lié à l'éloignement, à l'inaccessibilité, qu'il faut interpréter, ici, comme un moment structurel positif de tout régime de haute tension érotique, et non comme le refuge de celui qui fait de nécessité vertu [42].

Mais pour soutenir des situations de ce genre sur un plan non pathologique, il est nécessaire d'affiner l'*eros* et de l'orienter vers un domaine spécial, qui n'est déjà plus profane : comme nous le verrons, c'était de cela qu'il s'agissait dans le cas de l'érotique médiévale dont on a parlé. Sans ce transfert, l'*eros* activé à l'état élémentaire ne peut se manifester, chez l'individu, que sous la forme d'une soif inextinguible et torturante. Mais ici, idéalement, on pourrait envisager aussi le passage de la situation de la passion fatale à celle du donjuanisme. On peut effectivement donner une interprétation de Don Juan pris comme symbole en parlant d'un désir qui, en vertu de sa transcendance, après avoir consommé un objet de la passion, passe à un autre objet, sans cesse, à cause d'une déception récurrente, de l'incapacité de n'importe quelle femme d'offrir l'absolu — à l'insatisfaction étant également associée, au-delà du plaisir éphémère de la séduction et de la conquête, la conscience de faire le mal (c'est un autre trait de la figure de Don Juan dans certaines versions de sa légende). Ainsi, la série des amours de Don Juan se poursuit indéfiniment, dans une chasse sans trêve à la recherche de la possession absolue qui toujours lui échappe, comme en un

40. S. Kierkegaard, *In vino veritas*, cit., p. 76 sq.

41. *Cantiques* [passage retraduit d'après le texte italien, la référence indiquée par l'auteur étant erronée - N.D.T.].

42. L. Klages, *Op. cit.*, p. 95 sq. Cf. G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, I, 3, 9 : « L'amour héroïque est un tourment, parce qu'il ne jouit pas du présent, comme l'amour brutal, mais de l'avenir et de l'absence ».

équivalent du supplice de Tantale, dans un espoir qui, ravivé durant la période d'ivresse de tout amour et de toute séduction particulière (laquelle, par réaction à la défaite intérieure, s'accompagne d'une haine cachée, d'un besoin-plaisir de détruire et de profaner), sera de nouveau déçu, ne laissant que le dégoût après l'obtention de ce que Don Juan, en tant qu'individu, croit poursuivre comme but unique, à savoir le simple plaisir des étreintes humaines. Il est intéressant de noter qu'à la différence des autres versions, dans les versions espagnoles les plus anciennes de la légende de Don Juan, ce héros ne finit pas damné et foudroyé par le Commandeur, mais se retire dans un couvent. C'est une confirmation du plan où sa soif insatiable et toujours déçue peut enfin être apaisée : mais, ici, à condition qu'il y ait rupture totale avec l'univers de la femme.

Dans d'autres cas, qu'il s'agisse du domaine de l'art et de la légende ou de celui de la vie réelle, un drame, sinon la fin tragique des amants, apparaît comme l'épilogue naturel voulu par la logique interne, transcendantale, de la situation, même lorsque les causes de cette tragédie semblent tout à fait extérieures, extrinsèques par rapport à la volonté consciente et au désir humain des amants : comme si elles étaient dues à un destin hostile. Ici, on ne peut pas ne pas penser à ce vers célèbre : *But a thin veil divides love from death.*

Cela vaut aussi, par exemple, pour le cas de Tristan et Iseult. Si l'on considère tous les contenus de la légende, il ressort que le thème du philtre d'amour est loin d'être insignifiant et accessoire. Nous avons déjà dit, au sujet de ces philtres, qu'il ne s'agit pas toujours de superstitions ; des mélanges spéciaux ont le pouvoir d'éveiller la force de l'*eros* à l'état élémentaire, neutralisant tout ce qui, dans l'individu empirique, peut en entraver et en limiter la manifestation [43]. Lorsque cela se produit, il est naturel qu'agisse chez les amants le complexe amour-mort, la force brûlante, le désir de mort et d'anéantissement. Le « O douce mort ! — ardemment invoquée ! — Mort d'amour ! » wagnérien rappelle un thème de l'« amour héroïque » : « Dans une mort vivante je vis une vie morte — Amour m'a tué, de telle mort hélas ! — que je suis à la fois privé de vie et de mort » [44]. La *musique* de Wagner rend cet état de façon assez suggestive (bien que le final de l'*André Chénier* d'Umberto Giordano soit peut-être, toujours sur le plan musical, plus positif) : mais on ne peut pas

43. Pour la Rome antique sont attestés des cas de folie dus à des philtres d'amour ; on dit même qu'ils coûtèrent la vie à Lucullus et à Lucrèce. De fait, dans certains cas le réveil de la force de l'*eros* à l'état élémentaire, au moyen d'un véritable philtre, peut avoir des effets correspondant à l'hébéphrénie, à l'aliénation mentale de la puberté, dont on a déjà parlé ; l'action est trop brusque et trop violente, de sorte que se vérifie une solution de continuité par rapport à l'état antérieur du psychisme normal, surtout quand la superstructure du Moi le plus extérieur s'oppose au développement de la passion.

44. G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, I, 2, 10.

en dire autant du livret, encombré de scories mystico-philosophiques. Les fameux vers « *In des Weltatems — Wehendem All — Versinken — Ertrinken — Unbewusst — Höchste Lust* ! », donnent plus l'impression d'une dissolution de nature panthéiste (fusion avec le « Tout », anéantissement dans le « divin, éternel — originel oubli ») que d'un véritable dépassement ; en outre, ici c'est l'élément purement humain qui est mis en relief, car le désir de mourir est dicté par l'idée d'un au-delà où l'union absolue des amants, en tant que personnes, sera réalisée (Tristan dit : « Ainsi, nous sommes morts pour ne vivre que dans l'amour, inséparablement, éternellement unis, sans fin, occupés de nous seuls ») [45]. Les effets du philtre avaient déjà été décrits en des termes plus adéquats, immanents, dans le poème médiéval de Godegroy de Strasbourg : « *Ihnen war* ein *Tod*, ein *Leben*, eine *Lust*, ein *Leid gegeben.... — Da wurden eins und einerlei — Die zwiefalt waren erst* ».

On peut aussi, en passant, faire cette remarque : le cas de Tristan et Iseult est présenté comme celui d'une passion extrême qui, philtre mis à part, a pour antécédent la haine réciproque des amants. C'est là une situation qu'on peut, en effet, rencontrer souvent ; il y a des cas où la haine n'est que le signe secret d'une tension et d'une polarité sexuelles particulières des deux individus, tension et polarité prêtes à se traduire dans le court-circuit ivre et destructeur de l'amour qui consume, dès que les obstacles dus aux dispositions individuelles sont surmontés.

24. — *Volupté et souffrance. Le complexe sado-masochiste*

Nous avons déjà rappelé que de nombreuses divinités antiques de l'amour furent en même temps des divinités de la mort. Ce phénomène peut aussi être interprété dans un contexte différent de celui dont nous venons de parler. Si l'amour-désir lèse, métaphysiquement parlant, l'individu transcendant, psychologiquement aussi le moment de destruction, d'autodestruction et de souffrance est un élément tout à fait essentiel, non seulement de l'amour-passion, mais de l'amour purement physique, du plaisir ou de la volupté ramenés à leurs conditions minimales, à leurs formes d'apparition les plus grossières.

Il faut tout d'abord remarquer que le thème de la mort n'est pas

45. On sait que le *Tristan et Isolde* fut, génétiquement parlant, une sorte de produit de la sublimation de la véhémente passion contrariée de Richard Wagner pour Mathilde de Wesendonck. Les expressions suivantes tirées d'une de ses lettres à cette femme, sont intéressantes : « Le démon ! Il passe d'un cœur à l'autre... Nous ne nous appartenons plus ! *Démon, démon, deviens un dieu* ! » (Lettre n° 54 de l'été 1858 ; éd. Golther, Berlin [4], 1904).

l'apanage de la littérature romantique ; il figure aussi comme l'un des nombreux indices potentiels dans le langage universel des amants : « je t'aime à en mourir », « je te désire jusqu'à la mort », et ainsi de suite, dans une quantité de variantes qu'il serait banal d'énumérer ici, mais où se reflète, à différents degrés d'intensité, l'antique *cupio dissolvi* comme sentiment liminal de l'expérience. On lit dans le célèbre poème *Amour et mort* de Leopardi : « Dans le profond du cœur, / Quand sourd l'aiguillon neuf / D'un désir amoureux / Las et plein de langueur, / Sourd un désir de mourir. / Le pourquoi, je l'ignore : tel pourtant / L'effet premier d'un amour fort et vrai » *. Mais une analyse approfondie du phénomène du plaisir nous révèle le même contenu. Après Metchnikoff, le freudisme a été amené à constater l'existence, chez l'individu, d'un *Todestrieb*, d'une pulsion de mort, de destruction, au-delà de ce « principe de plaisir » qui, dans un premier temps, avait été le seul à attirer son attention. L'explication biologique qui en a été fournie est dérisoire [46], et il faut aussi rejeter l'antagonisme supposé entre la pulsion de mort et la pulsion sexuelle. Reste au contraire le fait, attesté lui, de multiples formes de mélange des deux tendances, de l'élément *libido* et plaisir, d'une part, et de la tendance destructrice de l'autre. Ce phénomène doit être expliqué par un substrat commun aux deux tendances. La formule suivante, gravée sur une fontaine et rappelée par D'Annunzio (dans *Le Vergini delle Rocce*), nous montre que ce point avait déjà été compris par une ancienne sagesse : *Spectarunt nuptas hic se Mors atque Voluptas — Unus (fama ferat), quem quo, vultus erat.* « Une fois la mort et la volupté se mirèrent ensemble et leurs deux visages ne firent qu'un seul visage ». Sur un plan subordonné, il s'agit ici de la relation constante existant entre la sexualité et la souffrance.

Il n'est pas nécessaire, à ce sujet, de faire référence à des phénomènes relevant de l'anormal et du pathologique. Il serait trivial de rappeler, par exemple, les analogies bien connues que présente — jusque dans les gémissements, certains mouvements, les cris, etc. — la phénoménologie de l'étreinte et de l'orgasme avec celle de la souffrance. On sait aussi qu'en rapport avec la femme spécialement, le verbe « mourir », précisément, fait partie du jargon intime des amants, dans

* Citation extraite de : G. Leopardi, *Canti*, Poésie/NRF, Paris, 1982, p. 116 [N.D.T.].

46. Selon Freud, dans l'organisme l'instinct vital lutterait contre la tendance de la matière organique à retourner à l'état prévital inorganique, d'où il dériverait. On aurait d'un côté le plasma germinal virtuellement immortel, de l'autre tout ce qui produit la déchéance et la mort de l'organisme. A cela correspondrait, précisément, l'instinct sexuel opposé à l'instinct de mort. Il faut rejeter l'idée, due essentiellement à W. Reich, consistant à déduire la tendance à la destruction du refoulement du principe de plaisir. Entre autres choses, cette idée amène à méconnaître l'une des dimensions le plus intéressantes de l'expérience sexuelle.

plusieurs langues, pour désigner le moment du spasme pleinement atteint (chez Apulée, *Métamorphoses* II, 17, Photis invite Lucius à s'unir à elle en lui disant : « Fais-moi mourir, toi qui es en train de mourir ») — le terme « spasme » lui-même entretenant, à son tour, un rapport spécifique avec la souffrance et la douleur physiques. Il y a donc du vrai dans cette affirmation : « La volupté est une agonie, au sens exact du terme » [47].

Pour voir ces faits sous un juste éclairage et pour les faire rentrer dans l'ensemble des idées dont nous traitons, il est cependant nécessaire de parler de l'aspect métaphysique de la souffrance. Novalis a écrit qu'il y a de la « transcendance » dans les maladies, qu'elles sont des phénomènes produits par une sensation exaltée qui tend à se traduire dans des forces supérieures ; que, plus généralement, ce qui présente un caractère négatif contient souvent une incitation à l'intensification du positif [48]. Dans de nombreux cas, cela vaut sans aucun doute pour le phénomène de la douleur physique, à condition qu'il ne dépasse pas certaines limites. Quelles qu'en soient les causes, sous l'angle intérieur toute douleur est la façon par laquelle la conscience de l'individu expérimente quelque chose qui a un caractère plus ou moins destructeur, mais qui contient par là même un facteur de transcendance par rapport à l'unité fermée et fixe de l'individu fini ; si bien que, dans un certain sens, Wordsworth avait raison de dire que la souffrance « a la nature de l'infini » [49]. Le caractère douloureux de la souffrance est dû à la passivité que présente cette expérience dans presque tous les cas ; il est dû au fait que, lorsque se produit l'altération de l'unité existentielle, le Moi, par peur, ne s'identifie pas à la force qui altère et mène virtuellement plus loin, mais à ce qui subit l'altération, non à ce qui frappe mais à ce qui est frappé. S'il en était autrement, il y aurait, comme disait Novalis, passage à des formes positives de sensation exaltée.

Entre autres choses, cela peut fournir la clef pour comprendre l'usage de la douleur physique comme adjuvant extatique, phénomène qu'on rencontre dans certaines formes d'ascèse aberrantes. Un exemple : à propos des blessures que s'infligent durant des rites frénétiques les

47. C. Mauclair, *La magie de l'amour*, cit., p. 200 ; cf. p. 20 : « C'est pourquoi rien ne ressemble plus à l'amour physique que la mort, et pourquoi, physique ou moral, l'amour est l'image positive de la mort. Le spasme est une incursion momentanée dans la mort, un essai de mort permis à l'être vivant par la nature. S'étreindre, c'est se jeter à deux dans la mort, mais avec la facilité d'en revenir, et de s'en souvenir ». En réalité, chez l'écrasante majorité des hommes et des femmes, ce souvenir est relatif, de même que leur conscience de l'état momentanément atteint est confuse et périphérique.

48. Novalis, *Werke*, éd. Heilborn, vol. II, p. 650 sq.

49. Cf. J. Evola, *Metafisica del dolore e della malattia*, in *Introduzione alla Magia* (a cura del « Gruppo di Ur »), Rome, 1956, vol. II, p. 204 sq [tr. fr. : *Sur la métaphysique de la douleur et de la maladie*, in *Ur et Krur. Introduction à la Magie. Ur 1928*, Archè, Milan, 1984, p. 117-125 - N.D.T.].

membres des *Rufaï*, secte islamique liée au soufisme derviche, un cheikh déclara qu'elles sont faites dans un état tel qu'elles ne provoquent pas de douleur, mais « une espèce de béatitude qui est exaltation du corps aussi bien que de l'âme », et que ces pratiques apparemment sauvages ne doivent pas être considérées en elles-mêmes, mais seulement comme un moyen d'ouvrir une porte [50].

Or, la volupté extatique est l'un des cas d'altération où la passivité est partiellement éliminée, si bien que la douleur n'est plus perçue pour ce qu'elle est, uniquement, mais bien mêlée au plaisir. Si le degré d'activité était encore plus élevé chez les amants, il ne faudrait plus parler de « volupté », mais d'une ivresse supérieure : de cette ivresse non physique dont nous avons dit, à plusieurs reprises, qu'elle constitue l'arrière-plan potentiel de tout *eros* ; ivresse qui, dans ce cas spécial, dans les situations mêmes de « spasme » et de « mort » de l'amour charnel, ne perdrait pas sa qualité, ni ne disparaîtrait, mais atteindrait au contraire son intensité limite.

Tout cela — le complexe volupté-souffrance, la *libido* mêlée à l'instinct de mort et de destruction — nous renvoie donc au centre de la phénoménologie de la transcendance présentée par l'amour jusque dans le domaine profane. Le secret de l'ambivalence des divinités, souvent féminines, qui sont des divinités du désir, du sexe, de la volupté et, simultanément, des divinités de la mort (par exemple la Vénus Libitina, la déesse égyptienne de l'amour Hathor, qui est aussi Sekhmet, la déesse de la mort, etc.), se révèle donc à nous, ici, sous son second aspect.

Il y a lieu d'approfondir, dans ce contexte, un facteur général fondamental de l'expérience érotique, constituant le fond même de la possession comme de tout désir intense. Le désir et la possession de l'être aimé sont ce qui distingue tout amour sexuel de l'amour en général en tant que fait de « vouloir du bien », en tant que pur amour humain. La différence entre les deux sentiments est nette : l'amour pur veut l'être en soi de son objet, de manière désintéressée. Il affirme, il dit ontologiquement « oui » à l'autre en tant qu'autre, être distinct. Son modèle est l'amour du dieu théiste chrétien qui offre l'existence à la libre créature, qui désire que celle-ci vive sans pour autant tendre à la dominer ou à l'absorber. A l'opposé, l'amour sexuel implique le désir comme besoin d'absorber, de consumer l'être aimé, et c'est là, précisément, la signification de la possession, lorsqu'elle ne présente pas un caractère dévié — celui que nous avons déjà examiné (cf. § 19) — de compensation pour le besoin de confirmation de soi et de valeur [51].

50. Cf. W.B. Seabrook, *Adventures in Arabia*, New York, 1935, p. 283.

51. On peut citer ces paroles significatives : « Il y avait la lutte, la conquête, la capitulation réciproque, l'affirmation et la négation furieuse, l'âcre sensation de soi et la complète dissolution du Moi, la dépersonnalisation et la réduction à un seul être, et tout cela

On peut donc parler de l'ambivalence de toute pulsion érotique intense, car l'être qu'on aime, en même temps qu'on l'affirme, on voudrait le détruire, le tuer, l'assimiler, le résoudre en soi-même ; sentant en lui le complément, on voudrait qu'il cesse d'être un autre être. D'où, aussi, un élément de cruauté qui s'unit au désir, élément souvent attesté par les aspects également physiques de l'amour et de l'étreinte elle-même [52] ; d'où la possibilité de parler d'un « délire hostile de l'amour » (Maeterlinck), de la « haine mortelle des sexes », qui est « le fond de l'amour et qui, occulte ou manifeste, demeure dans tous les effets » (D'Annunzio). Les paroles suivantes sont de Baudelaire : « La cruauté et la volupté, sensations identiques, comme le chaud extrême et le froid extrême » [53]. En réalité, chez de nombreuses espèces animales aussi on observe, par dérivation, un instinct de destruction qui entre en jeu en même temps que la pulsion sexuelle et qui est mêlé à elle, instinct qui pousse certains animaux à tuer l'objet de leur plaisir durant l'accouplement, chose qui peut aussi se manifester chez l'homme dans les cas limites du désir sadique sexuel. Ces vers de Lucrèce sont déjà, en eux-mêmes, significatifs :

Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas,
Et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum
Quodcumque est, rabies unde illaec germina surgunt [54].

Spengler, qui considère le véritable amour entre homme et femme comme l'effet d'une polarité et d'une pulsation identique de caractère métaphysique, le dit proche de la haine, ajoutant que « celui qui n'a pas de race ne connaît pas cet amour périlleux » [55]. Et en Chine, il est très éclairant que l'expression courante pour désigner la personne par laquelle on est irrésistiblement entraîné, sous l'effet de l'amour, soit *yuan-cia*, c'est-à-dire « ennemi prédestiné ».

En ce qui concerne la possession entendue comme besoin d'abolir et

en une seule fois et au même moment » (I.M. Daniel [N. Arzhak], *Qui parla Mosca*, tr. it., Milan, 1966, p. 62).

52. Dans le *Kâma-sûtra* de Vatsayâna, en dehors de considérations détaillées sur la technique des morsures, l'usage des ongles et autres moyens douloureux dans l'amour (II, 4, 5 ; cf. 7 — sur cela, cf. aussi l'*Ananga Ranga*, XI, 3 et 4), il y a une allusion intéressante à un possible effet érogène-magnétique objectif provoqué par la vision des traces restées sur le corps à cause de ces pratiques.

53. *Œuvres posthumes*, p. 107 [extrait retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

54. *De Natura Rerum*, IV, 1081. Cf. G. D'Annunzió (dans *Forse che si forse che no*) : « Envahis par le même délire que celui qui agite les amants pris d'une haine charnelle sur le lit secoué, quand le désir et la destruction, la volupté et le supplice ne sont plus qu'une seule fièvre ».

55. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Munich, 1923, vol. II, p. 198.

d'absorber l'être aimé, la psychanalyse en est arrivée à parler d'une phase orale infantile et d'une phase cannibale de la *libido* comme d'autant de complexes qui continueraient d'agir dans l'inconscient de l'adulte ; elle a aussi établi des relations entre la *libido* de la fonction nutritive (absorption et assimilation des aliments) et celle du désir sexuel. Ce que tout cela a de forcé et de sophistiqué ne doit pas empêcher de reconnaître une analogie légitime, confirmée par plus d'un aspect de l'expérience sexuelle. Ces mots sont de Bossuet : « Dans le transport de l'amour humain, qui ne sait qu'on se mange, qu'on se dévore, qu'on voudrait s'incorporer en toutes manières et enlever jusqu'avec les dents ce qu'on aime pour s'en nourrir, pour s'y unir, pour y vivre ? » [56]. On retrouve le même thème, mais sur un plan plus élevé, chez Novalis, lorsqu'il associe le mystère de l'amour comme soif inextinguible à celui de l'eucharistie [57]. Mais le point qui n'est presque jamais mis en relief dans ce contexte, c'est que l'aliment désiré est aussi un aliment qui détruit ; dans le désir absolu de détruire, d'absorber, est aussi contenu le désir d'être détruit, dissous. On cherche dans la femme une « eau de vie » qui soit également une eau mortelle, une eau du genre de celles qui sont appelées, dans le symbolisme alchimique, les « eaux corrosives » (dont nous reparlerons en temps opportun). Et cette condition est surtout atteinte dans l'identité de la frénésie, de l'orgasme et du *climax*, dans ce que les Hindous appellent le *samarasa* de l'étreinte.

Ainsi se représente à nous une ambivalence, dérivant de la transcendance potentielle de l'*eros* en général. En particulier, la souffrance pouvant être associée à l'amour et au plaisir, on a effectivement dû reconnaître un phénomène unique au-delà de l'opposition courante du sadisme et du masochisme. Sur cette base, Schrenk-Notzing a forgé le néologisme « algolagnie » — de ἄλγος = douleur, et λάγνος = être excité sexuellement — pour désigner le plaisir de la souffrance dans l'érotisme : étant entendu qu'on peut distinguer une algolagnie active (le sadisme) d'une algolagnie négative ou passive (le masochisme). De façon analogue, on parle aujourd'hui en sexologie d'un unique complexe sadomasochiste, qui ne relève pas du domaine de la seule psychopathologie sexuelle, parce qu'il figure aussi, avec plus ou moins de relief, dans les formes les plus courantes de l'érotisme. En règle générale, et sur le plan des données immédiates de la conscience la plus

56. Cité par A. Hesnard, *Op. cit.*, p. 233, note 1. D'Annunzio (dans *Il Piacere*) : « Il aurait voulu l'envelopper, l'attirer à l'intérieur de lui, la sucer, la boire, la posséder de quelque façon surhumaine ».

57. « Le sens divin de la Cène — est une énigme à nos sens mortels. — Mais celui qui a jamais bu — sur des lèvres chaudes et aimées — l'haleine de la vie, — celui dont le cœur s'est senti fondre — en ondes frémissantes à ce divin brasier, — celui dont les yeux enfin ouverts — ont mesuré les insondables profondeurs du ciel, — celui-là mange la chair du Seigneur — et boit son sang — à jamais » (*Cantiques*, VII - [p. 145 de la tr. citée - N.D.T.]).

extérieure (mais non métaphysiquement, car nous verrons que, du point de vue métaphysique et subtil, c'est le contraire qui est vrai), on sait que chez la femme prévaut la prédisposition masochiste, chez l'homme la prédisposition sadique. Mais lorsqu'on envisage cet état d'identification et d'amalgamation des deux êtres — en l'absence duquel l'union sexuelle n'est guère plus qu'une rencontre en vue d'une satisfaction quasi masturbatoire, réciproque et solitaire —, le fait est que cette opposition est dans une large mesure surmontée. En réalité, le sadique sexuel ne serait pas ce qu'il est si la souffrance de l'autre lui était complètement étrangère, si elle n'éveillait pas d'écho en lui ; il s'identifie en fait à la souffrance de l'autre, l'aspire et l'absorbe, de sorte que celle-ci lui sert d'excitant, comme un facteur pour son propre plaisir exalté. Ce qui revient à dire que le sadique est aussi un masochiste, qu'il satisfait en même temps le besoin ambivalent de souffrir et de faire souffrir, cette opposition étant atténuée par la répartition extérieure en un sujet et en un objet. Cela vaut aussi pour le masochiste ou pour la femme : laquelle réalise en imagination et absorbe ce que l'autre fait ou éprouve en lui faisant mal, lorsque cela constitue pour elle un facteur d'ivresse [58]. Il s'agit donc, dans une large mesure, de formes d'un plaisir « vicariant » à travers la souffrance. Dans la part de sadisme et de masochisme inhérente à une étreinte normale, agit effectivement cet « échange de fantaisies » que Chamfort a considéré dans sa définition de l'amour : comme pour alimenter réciproquement les potentialités d'autotranscendance. Cet effet est évident dans l'algolagnie, qu'elle soit active ou passive : parce qu'en règle générale, si la douleur est vécue comme plaisir, elle n'est naturellement plus douleur. Il s'agit en fait de la transformation de la douleur dans une sensation à sa façon positive, transcendante.

Il sera opportun d'indiquer brièvement ce qui, dans le complexe sadomasochiste, relève de la psychopathologie et de la perversion, et ce qui n'appartient ni à l'une ni à l'autre. Le fait pathologique se vérifie lorsque des situations sadiques ou masochistes deviennent des conditions pour que le processus sexuel *normal* ait lieu. Pour prendre un exemple : si un homme ne peut parvenir à l'orgasme sexuel qu'en fouettant une femme — son orgasme n'étant, sur le plan du contenu, en rien différent de celui que connaît n'importe quel couple sans recourir à une quelconque complication —, il s'agit d'un phénomène morbide et aberrant, qu'il faut ramener génétiquement, cas par cas, à différentes causes qui ont peu d'importance de notre point de vue. Mais il en va autrement lorsque le

58. Significatifs, par exemple, sont ces vers d'un poète : « Mes entrailles vers toi sont un cri... — Le désir m'a haché, le baiser m'a saigné — Je suis plaie, braise, faim de neuves tortures... Je suis plaie, baise-moi, brûle-moi, sois brûlure » (André Ady, *apud* B. Péret, *Op. cit.*, p. 341).

sadisme ou le masochisme se présentent comme des hyperesthésies et des renforcements d'un élément potentiellement présent dans l'essence la plus profonde de l'*eros*. Alors les cas « pathologiques » ne représentent pas des aberrations de l'instinct normal, mais des formes où sont précisément mises en lumière les strates les plus enfouies de cet instinct, latentes dans les variantes à régime réduit de l'amour sexuel. On peut reconnaître, à partir de là, une algolagnie utilisée, non de façon contraignante par des êtres pervertis, mais consciemment et par des êtres parfaitement normaux, pour obtenir une intensification, un prolongement dans une direction transcendante, éventuellement extatique, des possibilités comprises dans l'expérience sexuelle courante. Et nous verrons qu'en dehors des cas individuels, on rencontre aussi ce phénomène dans certaines formes collectives ou rituelles d'érotisme mystique.

Une considération spéciale sur ce que peut offrir, dans certaines circonstances, le moment de la défloration, nous paraît pouvoir rentrer dans le même contexte. Tant en raison des angoisses inconscientes et des inhibitions de la femme qu'en raison de la primitivité charnelle et impulsive qui prévaut presque toujours chez l'homme, certaines possibilités exceptionnelles et uniques, qui pourraient être offertes, surtout pour la femme, par l'expérience de la défloration, dans la perspective de ce que nous avons dit sur l'algolagnie, sont irrémédiablement perdues dans les relations sexuelles humaines normales. Lorsqu'il est brutalement accompli, cet acte d'initiation de la femme à la vie sexuelle complète, a souvent, pour elle, des répercussions négatives qui, exerçant par la suite leur influence, peuvent même nuire à ce qu'on est en droit d'attendre d'une relation normale. Mais il est permis de penser que si l'état d'ivresse était éveillé sous sa forme aiguë, qui porte déjà en soi un élément destructeur, la douleur de la défloration, ainsi que tous les facteurs subtils qui s'y rattachent en matière de physiologie hyperphysique, pourraient donner lieu à un renforcement immédiat et extrême de cette ivresse, selon une association pratiquement unique ; un traumatisme, au sens d'une ouverture de la conscience individuelle sur le suprasensible, pourrait même intervenir.

Il n'est évidemment pas aisé de recueillir une documentation sérieuse sur un domaine de ce genre. Seules quelques survivances dans des milieux difficilement accessibles peuvent nous autoriser à supposer que des situations comme celle dont il vient d'être question, étaient à l'origine de certaines formes antiques ou exotiques de viol rituel des vierges. Plus généralement, sont attestées, pour l'initiation de la femme, des techniques où l'acte sexuel sert de véhicule à la transmission d'une influence suprasensible : cela, par exemple, nous a été rapporté au sujet de certains milieux islamiques. Par initiation, on peut entendre ici, précisément, la transmission d'une influence spirituelle par l'homme (la *barakah*, selon la

désignation islamique), avec les effets que les mots employés par Görres pour la mystique [59] indiquent comme il convient : « Voir et connaître au moyen d'une lumière supérieure, agir et faire au moyen d'une liberté supérieure, comme l'habituel savoir et faire est conditionné par la lumière de l'esprit et par la liberté personnelle données à chaque homme ». Mais la situation traumatisante de la défloration dans le contexte qu'on vient d'indiquer, représente évidemment la meilleure condition pour une technique de ce genre [60]. A ce sujet aussi, des pratiques qui se sont continuées secrètement jusqu'à nos jours dans certains milieux, nous permettent de supposer que certains rites sexuels de l'Antiquité, désormais incompris et chargés d'une mauvaise réputation, avaient également un fondement objectif analogue [61].

25. — *Extases érotiques et extases mystiques*

Nous parlerons plus loin des formes de sadisme sans rapports spécifiques avec la sexualité. Pour l'instant, il faut encore souligner l'éventuelle convertibilité des sensations douloureuses en sensations voluptueuses, convertibilité certainement compréhensible si l'on part des principes que nous avons indiqués. On cite souvent le cas typique, par exemple, d'Elisabeth de Genton, que la flagellation « mettait dans l'état d'une bacchante en délire » [62], et aussi celui de la carmélite Marie-Madeleine des Fous : lorsque celle-ci subissait la fustigation, elle parlait d'une flamme intérieure qui menaçait de l'emporter et dont la dimension érotique ressort clairement de protestations comme celle-ci : « Assez,

59. Dans le *Prodomus Galaleatus* de la *Christliche Mystik*.

60. Il y a lieu de supposer qu'on n'avait pas en vue un but différent dans les unions sexuelles pratiquées dans certains temples antiques, où des vierges, mais aussi des femmes en général, pensaient s'unir à un dieu. On sait que la profanation et l'abus de pratiques de ce genre menèrent à Rome, sous Tibère — à la suite du scandale provoqué par le patricien Mundus qui, après avoir corrompu les prêtres, jouit par ce moyen de la prude matrone Pauline — à la fermeture du temple d'Isis par le Sénat. Nous reviendrons sur ce point au cinquième chapitre.

61. Un ancien rituel manuscrit, propriété d'une *witch* écossaise, qui nous a été montré par le professeur G.B. Gardner, directeur du *Museum of Witchcraft* de l'île de Man, prévoit précisément des pratiques de flagellation de la femme dans le cadre d'une initiation sexuelle. Le professeur Gardner s'est demandé s'il ne fallait pas faire rentrer dans un cadre de ce type certaines scènes d'initiation orphique représentées dans les fresques de la Villa des Mystères à Pompéi, puisqu'on sait qu'y figure aussi une jeune femme nue fouettée. Cela nous semble très problématique, parce que ces scènes sont essentiellement symboliques. Mais nous n'excluons pas, en principe, l'ambivalence de nombreux symboles, à savoir leur capacité de valoir et sur le plan purement spirituel, et sur le plan réel.

62. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, cit., p. 18.

n'alimentez plus ce feu qui me dévore. Ce n'est pas la mort que je désire, car elle me donne trop de jouissance et de volupté ! » Et ce non sans l'apparition, aussi, de visions luxurieuses. En même temps, l'étude de ces zones de frontière où est mieux mis en évidence le facteur d'une auto-transcendance obligée, donc non cherchée consciemment, permet de relever les points communs entre extases mystiques et extases érotiques. Ces correspondances ont été souvent soulignées par des psychologues et des psychiatres, mais presque toujours de manière inexacte et dans l'intention plus ou moins délibérée de rabaisser certaines formes de l'expérience religieuse en les ramenant à des phénomènes érotico-hystériques aberrants.

Objectivement, il faut reconnaître que les extases, pour lesquelles les analogies dont on a parlé peuvent exister, présentent souvent un caractère impur et suspect ; en dehors de cas exceptionnels, elles n'ont, souvent, pas grand-chose à voir avec la vraie spiritualité (dont ceux qui se complaisent dans les interprétations psychopathologiques n'ont cependant — que cela soit bien clair — pas la moindre idée). On est dans un domaine intermédiaire, et une inversion peut même se vérifier ici, en ce sens que le facteur proprement sexuel reste le facteur fondamental, le « mysticisme » ne servant qu'à en alimenter une forme de manifestation déviée et exaltée [63]. Ce cas est assez fréquent dans le monde du mysticisme chrétien. De même que le christianisme a été caractérisé par sa façon d'humaniser le divin, plutôt que de diviniser l'humain, de même dans cette mystique la sensualisation du sacré (associée à une récurrence significative de symboles conjugaux et érotiques) prend la place de la sacralisation de la sexualité que connurent, par exemple, certains courants dionysiaques, tantriques et initiatiques. C'est pourquoi les éventuels phénomènes

63. Au sujet de ce monde de l'érotisme mystique, cf. les expressions, plutôt excessives, d'Eliphas Levi (*Le Grand Arcane ou l'occultisme dévoilé*, Paris, 1898) : « Marie Alacoque et Messaline ont souffert les mêmes tourments : ceux du désir exalté au-delà de la nature et qu'il est impossible de satisfaire. Il y avait toutefois entre elles cette différence, que si Messaline eût pu prévoir Marie Alacoque elle en eût été jalouse » (p. 162) ; « La passion érotique, détournée de son objet légitime et exaltée jusqu'au désir insensé de faire en quelque sorte violence à l'infini, est la plus furieuse des aberrations de l'âme, et comme la démence du marquis de Sade elle a soif de tortures et de sang » (p. 163) : cilices, pénitences, macérations, « accès d'hystérisme ou de priapisme qui feront croire à l'action directe du démon » (p. 164). « Délire des sœurs, abandons à l'Epoux Céleste, résistances du succube couronné d'étoiles, dédain de la Vierge mère des anges ». Levi conclut : « Les lèvres qui ont bu à cette coupe fatale resteront altérées et tremblantes ; les cœurs, brûlés une fois par ce délire, trouveront ensuite insipides les sources réelles de l'amour » [ces deux dernières citations ont été retraduites d'après le texte italien - N.D.T.]. On a toutefois des vues curieusement limitées, ici, pour un auteur comme Levi, qui se prétend ésotériste, avec cette façon de parler des « sources réelles de l'amour » et, plus haut, de l'« exaltation au-delà de la nature ». En réalité, fût-ce sous des formes de manifestation déviées, ce sont précisément les sources les plus réelles et les plus profondes de l'*eros* qui produisent ces « délires ».

extatiques d'une certaine mystique peuvent rentrer dans la phénoménologie de la transcendance propre, autrefois, à l'*eros* profane, pourquoi aussi les points de contact entre extase « mystique » et extase érotique expliquent que lorsque ces extases atteignent une intensité particulière, « l'une peut être la conséquence de l'autre, ou bien l'une et l'autre peuvent apparaître en même temps » [64]. Cela éclaire aussi la représentation d'images intensément érotiques, comme autant de « tentations », dans les rechutes de certains mystiques : ce sont des formes d'oscillation dans les expressions d'une même énergie. Typiques sont, par exemple, plusieurs expressions de saint Jérôme qui, précisément sous les formes anachorétiques de l'ascèse et du jeûne les plus rigoureux, sentait son âme brûler de désir et les flammes de la concupiscence consumer sa chair « comme sur un bûcher ».

Le fait que, chez de nombreuses populations primitives, les techniques pour parvenir à l'extase soient souvent substantiellement identiques à celles de certains rites érotiques, appartient déjà, lui, à un domaine plus élevé. Cela vaut, en premier lieu, pour la danse, qui a été, dès les temps les plus reculés et pas seulement parmi les sauvages, l'une des méthodes le plus employées pour arriver à l'extase. D'ailleurs, des reflets dégradés de cela se sont conservés dans le monde de l'humanité « civilisée », en raison de la relation visible que de nombreuses danses entretiennent toujours avec l'érotisme. Nous sommes en présence d'un phénomène qu'on peut définir comme la convergence tendancielle, quant au contenu, de plusieurs formes d'une ivresse unique, phénomène où nous pouvons découvrir une fois de plus un signe du pouvoir virtuel, compris dans l'*eros*, de mener au-delà de l'individu. En ce qui concerne le point particulier dont il a été question, un Djalâl-ud-dîn-Rûmî a pu écrire : « Celui qui connaît la vertu de la danse vit en Dieu, parce qu'il sait comment l'amour tue » [65]. On peut aussi voir là la clef des pratiques d'une chaîne ou école de mystique islamique, qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours et qui considère Djalâl-ud-dîn-Rûmî comme son maître.

64. R. von Krafft-Ebing, *Op. cit.*, p. 9.

65. Trad. Rückert, *apud* L. Klages, cit., p. 68. On trouve dans un ouvrage de Goethe un témoignage intéressant sur la sensation qu'éveilla, à sa première apparition, la valse, danse dans laquelle on pourrait voir un reflet très mondanisé de la technique des *vertiginatores* de l'Antiquité. A cause du mouvement tourbillonnant de cette danse, le héros ressent une telle possibilité d'ivresse et de possession intérieure de la femme, que l'idée que sa maîtresse puisse danser avec d'autres hommes lui devient insupportable. Cf. aussi, sur un plan cependant déjà moralisant, les réactions de Byron à la valse.

Plusieurs auteurs ont jugé significatif le *sérieux* qui envahit les amants dans les moments de l'union corporelle. Alors, toute plaisanterie, toute frivolité, toute galanterie creuse, toute fadeur sentimentale, disparaissent. Le libertin et même la prostituée, lorsqu'elle n'est pas anesthésiée par un régime de prestations passives et indifférentes du début à la fin, ne font pas exception à la règle. « Quand on aime, on ne rit pas ; peut-être sourit-on à peine. Dans le spasme on est sérieux comme dans la mort » [66]. Toute distraction cesse. Outre le sérieux, l'étreinte implique un degré particulièrement élevé de concentration, même s'il s'agit souvent d'une concentration obligée, imposée à l'amant par le déroulement même du processus. C'est pour cette raison que toute chose qui l'en détourne peut avoir sur lui un effet immédiatement inhibitoire sur le plan érotique, et même un effet physiologiquement inhibitoire. Sur le plan émotionnel et au sens figuré, c'est ce qu'exige le « don » d'un être à l'autre dans l'étreinte : même quand tout se présente comme une union fortuite et sans suite. Ces traits, ce sérieux, cette concentration, sont des reflets de la signification la plus profonde de l'acte amoureux, du mystère qu'il renferme.

Nous avons déjà parlé, dans l'introduction, de la difficulté de recueillir des témoignages sur les états vécus par l'homme et la femme dans les moments limites de l'étreinte : difficulté due non seulement à une naturelle réticence à se confier, mais au fait que, très souvent, le *climax*, l'acmé de l'orgasme correspond à des conditions de conscience réduite, parfois carrément à des solutions de continuité, donc à des interruptions, de la conscience. Cela est naturel : on ne peut rien attendre d'autre de cet état de partielle, mais brutale « transcendance », chez des êtres pour qui être conscient veut dire avoir conscience de soi en tant qu'individu fini, empirique, conditionné. La conscience ordinaire sait aussi peu rester intacte dans le moment liminal de l'étreinte qu'elle ne peut franchir lucidement le seuil du sommeil rêveur par lequel se produit un changement d'état analogue, une analogue rupture de niveau. Entre les deux cas il y a toutefois, normalement, la différence due à l'exaltation, à l'ivresse, au *raptus* propres à l'état érotique en général, au contraire absents dans le passage à l'état de sommeil, auquel on s'abandonne, généralement, parce qu'on est pris de fatigue et disposé, précisément, à perdre conscience. Cette exaltation provoquée au début par le magnétisme sexuel pourrait servir de soutien, constituer une condition favorable

66. P. Piobb, *Vénus, déesse magique de la chair*, cit., p. 80 [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

à la continuité de la conscience et, par conséquent, à une éventuelle « ouverture » de celle-ci durant l'étreinte. Mais quand et dans quelle mesure cela se produit-il, voilà ce qu'il est difficile d'établir. Pour une étude de l'extérieur, scientifique ou objective, sur des bases différentielles, la documentation est particulièrement insuffisante. A cela s'ajoute le fait qu'en toute rigueur on ne devrait pas se limiter aux expériences des hommes et des femmes de notre race et de notre époque. D'autres peuples et d'autres époques, pour lesquels il est permis de supposer que les possibilités d'expérience intérieure n'étaient pas identiques à celles de l'humanité moderne européenne, devraient être pris en compte. Par ailleurs, le fait de produire directement des matériaux recueillis personnellement par l'auteur, ne s'accorderait pas avec le caractère de cet ouvrage. Dans les aperçus qui suivront, nous ne négligerons pas ces matériaux, mais nous nous en servirons indirectement. Nous avons fait allusion à la possible valeur de document que présente une certaine matière offerte par la littérature érotique. Chaque fois que cette matière nous paraîtra exprimer des contenus proches de ce que nous avons entendu dire directement par telle ou telle personne, chaque fois aussi qu'elle sera suffisamment crédible en fonction de considérations générales, c'est à elle que nous aurons recours.

Dans les Upanishads [67], déjà, il est question du *raptus* extatique, puisqu'il est dit que « lorsque l'homme est embrassé par la femme, il ne sait plus rien du dehors ni du dedans » ; une analogie est posée, en quelque sorte, entre cette expérience et celle qui se produit lorsque se manifeste l'*âtmâ*, le Soi transcendant (« ainsi l'esprit, quand il est embrassé par l'*âtmâ*, qui est la connaissance même, ne voit plus les choses extérieures, ni les choses intérieures »). Dans le *Werther* de Goethe, lorsque le héros du roman dit : « Depuis lors, le soleil et la lune et les étoiles peuvent continuer tranquillement leur course, je ne sais pas s'il fait jour ou nuit, et tout l'univers disparaît devant moi », on est dans le domaine de la littérature romantique ; mais il y a aussi quelque chose de plus, parce que la direction indiquée du *raptus* est identique à celle qui se concrétise et se vérifie dans l'étreinte, selon le passage upanishadique que nous avons cité. Au début de l'orgasme sexuel un changement d'état a lieu — qui renforce celui déjà tendanciellement intervenu avec l'état amoureux — et, à la limite, dans le spasme, un traumatisme se produit chez l'individu, une intervention *subie*, et non assumée, du pouvoir « qui tue ». Mais c'est quelque chose qui *traverse* l'être, au lieu d'être saisi et assimilé.

Au sujet des états qui se manifestent dans la composition la plus profonde de l'individu, il faut, en règle générale, faire une différence

67. *Brihadâranyaka Upanishad* IV, 3, 21.

entre le cas de l'union effective d'un homme et d'une femme sur la base du magnétisme né de la polarité, et le cas de ce qu'on pourrait appeler un usage concerté des corps en vue d'un but finalement auto-érotique, assez peu dissemblable de la masturbation, donc pour parvenir au simple spasme organique à travers une satisfaction individuelle, soit de l'homme, soit de la femme, soit des deux, sans une communion et une compénétration effectives. Cette dernière situation est, au fond, celle qui se réalise lorsqu'on est tourné vers la seule « recherche du plaisir », lorsque le « principe de plaisir » domine l'union, au point de lui conférer ce caractère extrinsèque dont nous avons parlé lorsque nous avons contesté que ce principe soit le mobile le plus profond de l'*eros*. Dans ce cas, l'amant est affecté d'une espèce d'impuissance ; il ne jouit que pour soi, ignorant la réalité de l'autre être, sans parvenir à ce contact avec la substance intime, subtile et « psychique » de l'autre, qui, seul, peut alimenter une intensité dissolvante et propitiatoire d'extase. Il est possible que l'emploi, dans la Bible, de l'expression « connaître une femme » au sens de la posséder, renvoie à l'orientation opposée dans l'étreinte, tandis qu'il est intéressant de noter que dans le *Kâma-sûtra* (II, 10), l'union avec une femme de caste inférieure, prolongée seulement jusqu'à ce que le plaisir de l'homme soit satisfait, est appelée « la copulation des eunuques ».

Un autre témoignage nous est offert par une jeune femme qui avait l'impression, dans le spasme sexuel, d'« être pour ainsi dire transportée dans une sphère supérieure », « *comme au début d'une narcose par chloroforme* » [68]. Dans une description comme celle qui suit, et qui est une de celles qui peuvent prendre la place de témoignages recueillis également par nous-même, l'imagination ne joue qu'un rôle accessoire : « Elle et lui n'étaient plus, alors, qu'une seule personne... Il n'était plus lui-même. Il était la moitié d'un corps nouveau ; c'est pourquoi tout était si étrange, en haut, de plus en plus haut. Une lumière aveuglante brilla tout à coup, avec un bruit assourdissant qui n'était pas du tout un bruit ; ils se trouvaient dans un tourbillon de couleurs et de formes, lancés dans l'éternité, puis il y eut un choc soudain et ils tombèrent, toujours plus bas. Il ferma les yeux avec effroi, ils allaient continuer à tomber pour toujours, de plus en plus bas » (L. Langley). L'idée d'un « bruit assourdissant privé de son » figure, de fait, dans la phénoménologie de la conscience initiatique, tout comme — souvent — la sensation de la chute. Mais il faut souligner que cette sensation intervient fréquemment, d'une façon qui provoque un sursaut instinctif, lorsqu'on est sur le point de s'endormir, ainsi que dans l'une des étapes — rappelée par Baudelaire dans *Les paradis artificiels* — des expériences induites par le haschich. En ce qui

68. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, cit., vol. IV, p. 161.

concerne une convergence des contenus, nous pouvons apporter en outre le témoignage d'une personne grièvement atteinte par une explosion, expérience qui eût mené à une « ouverture » effective de la conscience si la mort était intervenue : « L'explosion fut si proche que je ne la perçus même pas, je dirais que je ne m'en rendis pas compte. La conscience extérieure ordinaire fut complètement suspendue. Elle fut remplacée par la conscience, très nette, d'une chute, de plus en plus bas, avec un mouvement accéléré, mais sans durée. Je sentais qu'au terme de cette chute, qui ne me faisait pas peur, quelque chose de définitif se serait révélé. Au contraire, la chute s'interrompit à l'improviste. Au même moment, je revins à moi, me retrouvant par terre au milieu des débris, des arbres arrachés, etc. ». Il s'agit de sensations typiques qui accompagnent un changement d'état ou de niveau de la conscience. La sensation suivante s'accorde avec celle rapportée un peu plus haut, et l'on y trouve aussi, après la chute, une seconde phase intéressante, en relation avec une initiative positive de la femme : « Il eut l'impression de tomber avec elle de façon vertigineuse, comme dans un ascenseur dont les câbles d'acier se seraient rompus. Ils allaient s'écraser d'un instant à l'autre. Ils continuèrent en fait à s'enfoncer à l'infini, et lorsque les bras de la femme lui entourèrent le cou, ce ne fut plus une chute, mais une descente et une ascension simultanées au-delà de la conscience » (F. Thiess).

Voici une autre citation à laquelle nous avons quelque raison d'attribuer une valeur égale de témoignage : « Il y avait deux corps, puis il y eut un seul corps ; un corps à l'intérieur de l'autre, une vie à l'intérieur d'une autre vie. Il n'y avait qu'un besoin, une recherche, une pénétration de plus en plus profonde à travers la chair, à travers la molle et ardente ténèbre qui se gonflait, illimitée, sans durée » (J. Ramsey Ullman). Plusieurs cas évoquent, en rapport avec la pénétration de plus en plus profonde dans le sexe de la femme, avec l'immersion en lui, une sensation analogue d'union avec une substance sans limites, avec une obscure *materia prima*, qui fait que, dans une sorte d'ivresse dissolvante (et, chez certains, avec une accélération paroxystique de l'orgasme), on arrive à la limite de l'inconscience. Le contenu d'expériences de ce genre, qui ne sont pas vraiment exceptionnelles, contenu susceptible d'être dégagé lorsqu'un langage adéquat décrit ces expériences et lorsque celles-ci sont dépouillées des phénomènes émotionnels plus superficiels, présente, nous le verrons, une correspondance chargée de sens avec les symboles élémentaires activés dans le régime magique et initiatique de l'étreinte. Cette autre citation peut elle aussi présenter quelque intérêt : « Les battements de mon cœur se firent de plus en plus rapides. Puis une crise se produisit, qui me donna la sensation d'un étouffement voluptueux qui se transforma, à la fin, en une terrible convulsion durant laquelle je perdis l'usage de mes sens, et eus l'impression de sombrer » (J.J. Le Faner ; il s'agit d'une jeune

femme).

On lit chez Novalis [69] que « la femme est le suprême aliment visible qui forme le point de passage du corps à l'âme » ; cet auteur fait remarquer que dans le développement de l'expérience érotique, deux séries, suivant des directions opposées, finissent pourtant par converger. Si l'on part du regard, les propos échangés, l'union des bouches, l'embrassement, le contact et ainsi de suite jusqu'à l'étreinte, « constituent les degrés d'une échelle par laquelle l'âme descend » vers le corps. Mais simultanément — dit Novalis — il y a une autre échelle « par laquelle le corps monte » vers l'âme. Dans l'ensemble, on pourrait donc parler de l'expérience tendancielle d'une « corporisation » de l'esprit se produisant en même temps qu'une « subtilisation » du corps, jusqu'à l'établissement d'une condition intermédiaire, ni spirituelle ni corporelle, à laquelle correspond spécifiquement — nous l'avons déjà vu — l'état d'ivresse érotique. Lorsque cela se vérifie, c'est le dépassement de la frontière entre âme et corps qui a lieu, dans une certaine mesure, à travers la femme, au profit d'un principe d'expansion intégratrice de la conscience dans des zones profondes habituellement fermées par le seuil de l'inconscient organique. Dans cette optique, l'expression « s'unir à la vie » pourrait acquérir une signification bien précise [70]. En un autre endroit, le même Novalis parle effectivement de l'illumination vertigineuse comparable à celle de l'étreinte, où « l'âme et le corps se touchent », et qui est au principe d'une transformation profonde. Dans l'amour profane, des expériences de ce type à travers l'union physique avec la femme, rares et fugitives, n'en sont pas moins réelles et dotées d'une valeur signalétique. Choisissons chez un écrivain un extrait contenant des aperçus qui ont de nouveau une valeur signalétique positive : « Quelque chose de mystérieux advint en lui, quelque chose qui ne lui était jamais arrivé... Tout son être en était pénétré, comme si l'on avait versé dans la moelle de ses os un baume mêlé à un vin très fort qui l'enivrait dans l'instant. Comme dans une ivresse, mais sans impureté... Cette sensation n'avait ni commencement ni fin, elle était si puissante que le corps la suivait, sans aucun rapport avec le cerveau... Ce n'étaient pas les corps qui étaient unis, mais la vie qui était une. Il avait perdu son individualité... Il était transporté dans un état dont il ne pouvait même pas saisir la durée. Aucun langage n'a été inventé pour exprimer ce moment suprême de l'existence, d'où l'on pourrait voir la vie, nue et intelligible... Puis de nouveau ils

69. *Fragments*, p. 101-102 [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

70. « Je te sens mienne jusqu'à l'ultime profondeur, tu es en moi *comme l'âme est confondue avec le corps* » (G. D'Annunzio, dans *Il Fuoco*). Pour indiquer l'effet de la femme sur lui-même, le Werther de Goethe dit : « C'est comme si l'âme pénétrait dans tous mes nerfs ».

descendirent » (Liam O'Flaherty).

L'idée selon laquelle la force libre du sexe dans l'étreinte, considérée sous un autre angle, peut agir de manière purificatrice, cathartique, appartient au dionysisme et à tous les courants apparentés à lui. Mais certains moments, qui interviennent parfois dans l'expérience même de l'amour profane, peuvent aussi la confirmer. On ne peut certes pas dire de Lawrence qu'il était un initié. Pourtant, il ne fait pas seulement de la littérature ou de la théorie lorsqu'il met dans la bouche d'un de ses personnages les mots suivants : « Je sentais avoir touché l'état le plus sauvage de sa nature... Combien mentent les poètes et tous les autres ! Ils vous font croire qu'ils ont besoin du sentiment, alors que la chose dont ils ont le plus besoin, c'est cette sensualité aiguë, destructrice, effrayante... Même pour purifier et éclairer l'esprit, il faut la sensualité sans phrases, la sensualité pure et brûlante ». Nous avons déjà noté que cet écrivain, en règle générale, s'arrête à une aberrante mystique de la chair, et les phrases que nous avons citées se rapportent à l'expérience bénéfique que peut représenter un usage du sexe sans freins ni inhibitions pour un type sexuellement dévié — celui qui correspond à la grande majorité des femmes anglo-saxonnes modernes. Malgré cela, on a là aussi un témoignage sur ce que des expériences analogues peuvent offrir en matière de purification, de dépassement ou de neutralisation de tout ce qui, dans la vie de l'individu extérieur, social, peut faire objectivement barrage et empêcher le contact avec les strates les plus profondes de l'être : même lorsque manque un véritable facteur de transfiguration et lorsqu'il convient de parler, comme fait précisément Lawrence, de simple « sensualité ». Naturellement, dans des situations de ce genre les aspects positifs sont fortuits et rares, leur juste valeur n'est jamais reconnue par le sujet, si bien qu'ils ne sont pas susceptibles d'un quelconque développement ultérieur, d'une « culture » quelconque. Cela peut au contraire conduire à l'équivoque de Lawrence, à savoir à une religion « païenne » de la chair ; à ce sujet, Spengler a vu juste, lorsqu'il a dit que l'orgie dionysiaque a en commun avec l'ascèse d'être ennemie du corps, ainsi que Jules Romains, qui a parlé de l'« aveugle destruction de la chair au moyen de la chair ».

Lorsqu'on étudie certains témoignages directs fournis par des amants, on observe souvent des situations qui renvoient à ce que nous avons dit sur un cas d'hébéphrénie rapporté par Marro. Celui qui a cherché à prolonger le spasme sexuel au-delà d'une certaine limite, en insistant sur l'emploi de tel ou tel procédé excitant, parle de la sensation insupportable d'une force — « comme un courant électrique » — qui monte depuis les reins le long de la colonne vertébrale. Alors, chez la plupart des individus, l'expérience cesse d'être désirable, elle semble présenter un caractère exclusivement physique et douloureux, on ne la

supporte pas, on y met un terme [71]. Dans de tels cas, il faut penser aux conséquences d'un comportement interne tel qu'il ne permet pas autre chose que des sensations physiques. C'est comme si, à un moment donné, dans l'individu, un circuit exclusivement physique remplaçait le circuit psychique de l'ivresse sexuelle exaltée. D'où la dégradation du processus : seules des sensations négatives parviennent à la porte de la conscience. Mais, derrière cette phénoménologie, il n'est peut-être pas exagéré de supposer la présence de formes partielles, obligées, de réveil de la *kundalinî*, de la force basique, réveil auquel visent surtout les pratiques du yoga tantrique, mais qui peut aussi — répétons-le — se manifester fortuitement à l'occasion de l'union sexuelle. Et « le frémissement, le feu rapide et dévorant plus prompt que l'éclair » dont a parlé, se référant à ses expériences les plus intimes, J.J. Rousseau, n'est pas sans relation avec des choses analogues vécues par plus d'une personne.

Il faut en outre souligner que des contenus pour ainsi dire évocateurs et propres à entraîner le réveil de la force basique sont inséparables de certaines mœurs relevant de traditions non-européennes : de la danse du ventre d'inspiration érotique, par exemple, surtout lorsque c'est la femme qui l'exécute. Il est vrai qu'on est déjà ici au-delà du domaine de l'*eros* purement profane, puisque cette danse, dont on ne se fait en Occident qu'une idée banale de café-concert, a eu un caractère sacré et traditionnel. Elle comprend trois temps, marqués par la hauteur des mouvements des bras et par des expressions du visage, correspondant à trois périodes de la vie de la femme. Le dernier temps renvoie à la fonction érotique de la femme, capable de réveiller, dans l'étreinte, la force basique ; c'est dans ce dernier temps que figure le mouvement typique, rythmique, du ventre et du pubis. Il sera intéressant de rapporter le témoignage d'une personne (Guido De Giorgio) qui a assisté à une exécution de cette danse sous ses formes authentiques : « J'ai assisté à une *vraie* danse du ventre, par une Arabe, et avec des Arabes accroupis qui donnaient le rythme : moi seul Européen. Inoubliable. Cette danse, naturellement sacrée, est un déroulement de la *kundalinî*, avec une évasion d'en haut. Symboliquement, c'est une chose énorme, parce que c'est la femme qui danse, et parce qu'elle souffre beaucoup (la vraie danse, c'est très difficile), comme lors d'un accouchement, puisque *c'est* un accouchement. Mais la chose la plus belle, la plus bouleversante, c'est que la femme s'accompagne en chantant : des chants enivrants qui rythmaient l'évasion, le cycle de déroulement, la déification ascensionnelle, le passage, d'anneau en

71. En dehors du cadre spécifique dont il est question plus haut, on trouve une référence intéressante dans le *Kâma-sûtra* (II, 1) : il est dit que la femme, dans les degrés exaltés de la passion, durant l'étreinte « finit par ne plus avoir conscience de son corps » et « alors, à la fin [elle] éprouve le besoin de cesser le coït ».

anneau, du premier au dernier centre » [72]. Si les matériaux ethnologiques n'étaient pas recueillis par des gens incompétents, qui travaillent dans le même esprit que ceux qui collectionnent des timbres, des témoignages de ce genre pourraient voir leur nombre grandir, et alors les « civilisés » auraient probablement quelque raison d'avoir honte en constatant ce à quoi se réduisent, en règle générale, leurs amours.

Dans le domaine positif, médical, sont attestés des cas de femmes qui, dans l'acmé de l'orgasme, s'évanouissent ou tombent dans des états semi-cataleptiques susceptibles de durer plusieurs heures. Des cas de ce genre furent déjà signalés par Mantegazza au chapitre VIII de sa *Fisiologia della donna*, tandis qu'ils sont présentés, dans les traités d'érotique hindoue, comme normaux et constitutifs chez certains types féminins [73]. Quelques conséquences fatales dues à des états de ce genre, semblables à celles qu'évoque Barbey d'Aurevilly dans sa nouvelle *Le rideau cramoisi*, ont même alimenté récemment la rubrique des faits divers. Il ne s'agit pas de « phénomènes hystériques » — expression générique qui n'explique rien, qui souvent même remplace un problème par un autre —, mais de phénomènes parfaitement compréhensibles dans le cadre, adopté par nous, de la métaphysique du sexe. Cela étant, même lorsqu'il n'y a pas interruption de la conscience, certains états qui sont souvent accompagnés par le « plaisir » ou qui apparaissent comme des répercussions de l'acmé de l'orgasme, sont en eux-mêmes assez significatifs. Ce sont des états que le passage suivant décrit de façon assez heureuse : « Parfois, elle était prise entre ses bras d'une sorte de torpeur presque clairvoyante, où elle croyait devenir, comme par transfusion d'une autre vie, une créature diaphane, fluide, pénétrée d'un élément immatériel très pur » (D'Annunzio, dans *Il Piacere*). Balzac avait déjà parlé d'une sensation analogue, mais dans un contexte littéraire plus idéalisant : « Lorsque, perdu dans l'infini de l'épuisement, l'âme détachée du corps voltigeait loin de la terre, je pensais que ces plaisirs étaient un moyen d'annuler la matière et de rendre l'esprit à son vol sublime ». En réalité, une espèce de transe lucide, parallèle à un état d'écroulement physique, est assez fréquente chez les amants. C'est un possible effet

72. Il faut rappeler en même temps l'application de ce schéma symbolique visuel à une union sexuelle régie par une position telle que la femme joue un rôle actif, se tenant à cheval sur l'homme étendu et immobile, et « déroule son corps en un tressaillement volontaire et captivant ». Cf. plus loin le *viparîta-maithuna* tantrique.

73. Dans les classifications scolastiques des traités érotiques hindous, sont mentionnés trois types de femmes qui s'évanouissent durant l'étreinte, un quatrième type qui défaille dès le début de celle-ci, un autre type encore auquel est propre, « dans la grande passion, de se fondre dans le corps de l'aimé », au point de ne plus pouvoir dire « qui est lui, qui est elle, ce qu'est la volupté dans l'amour » (textes dans R. Schmidt, *Indische Erotik*, Berlin, 1910, p. 191-193).

diffus du changement d'état objectivement intervenu, donc même quand il n'a pas été perçu comme tel, dans l'acmé de l'étreinte : une sorte de caisse de résonance de ce changement d'état. Habituellement, l'élément subtil, hyperphysique, de cet effet est cependant neutralisé tout de suite, soit parce qu'on revient à soi-même, soit parce qu'il est altéré par des sentiments de simple intimité humaine amoureuse.

27. — *Les variantes de la pudeur. Métaphysique de la pudeur*

« Je fis naufrage dans cet abîme du plaisir d'où l'amour remonte en surface pâle, taciturne, plein d'une mortelle tristesse » (Colette). Si l'on peut opposer aux situations examinées plus haut des situations dépressives, exprimées par de telles paroles, et qui sont aussi à l'origine du fameux adage *animal post coitum triste*, cela s'explique précisément par ce que signifie cet adage, dans la mesure où il se réfère proprement à l'animal, c'est-à-dire à un amour humain plus ou moins *more ferarum*. En particulier, il est permis de penser que ces états négatifs et dépressifs succèdent surtout à des unions qui ne méritent pas vraiment ce nom, à des unions qui ne sont que l'occasion concertée d'un plaisir plus ou moins solitaire de l'homme, de la femme, ou des deux, mais chacun de son côté. Ces états dépressifs, en effet, sont assez semblables à ceux qui suivent habituellement les actes du plaisir solitaire proprement dit, donc de la masturbation.

Mais une autre explication est possible : seulement, étant donné qu'elle mène au-delà des données les plus immédiates de la conscience individuelle, elle ne peut pas s'appliquer à la grande majorité des cas. Il ne s'agit pas de l'explication fournie par la morale courante d'inspiration chrétienne, laquelle, partant d'une haine théologique du sexe, voudrait voir dans ces éventuels états de dépression, de tristesse ou même de dégoût après le « plaisir », une espèce de confirmation vécue de la nature pécheresse du plaisir. Certes, il se peut qu'entre en jeu une confuse sensation de faute : sur un plan non moraliste cependant, mais transcendantal. Cela présuppose qu'il existe, au plus profond de la conscience de l'individu en question, une prédisposition en quelque sorte ascétique, donc une prédisposition au détachement. De tels cas concernent presque exclusivement des hommes : il est rarissime que la femme, après une étreinte où elle a été consentante, se sente déprimée et avilie ; c'est plutôt le contraire qui se vérifie, à moins qu'interviennent des facteurs extrinsèques, sociaux ou autres (des inhibitions inconscientes, par exemple).

On peut envisager cette possibilité, car il y a aussi d'autres données symptomatiques du comportement érotique, dont le phénomène de la pudeur, qui semblent nous conduire à elle. Pour aborder ce problème, il faut se référer au double visage, positif et négatif, de l'*eros*, que nous avons étudié à la fin du chapitre précédent. Dans le présent chapitre, nous avons essentiellement fixé notre attention sur les phénomènes de transcendance *positive* — confirmant d'une certaine manière la métaphysique du sexe fournie par le mythe de l'androgyne — qui peuvent figurer jusque dans l'amour profane. Mais il faut considérer aussi l'autre aspect, l'autre possibilité, celle indiquée par le mythe de Pandore : l'*eros* comme simple appétence extravertie qui mène à la génération, qui dans la satisfaction ne supprime pas la privation existentielle mais la confirme au contraire et la perpétue, en conduisant, au-delà de l'illusoire « immortalité dans l'espèce », non à la Vie, mais à la mort. Dans le champ de l'amour profane — amour qui est pratiquement, en règle générale, celui qui finit par alimenter le cercle de la génération —, il faudrait même se demander, en fonction de ce que nous venons d'énoncer, si l'homme cherche la femme parce qu'il sent en soi une privation, ou bien si ce sont au contraire la présence de la femme et l'action qu'elle exerce qui créent la privation, en provoquant une espèce de fléchissement intérieur de l'homme, en le faisant sortir de lui-même, en suscitant en lui l'état de désir, de concupiscence. Il faudrait donc se demander, à la suite de Kierkegaard [74], si l'homme, qui par erreur se sentait entier et suffisant, découvre qu'il est un demi-homme en rencontrant la femme et en éprouvant le désir d'elle, ou bien si c'est précisément cette situation qui entraîne l'extraversion, qui fait déchoir l'homme d'une condition de centralité, qui le lèse.

La question est complexe. Sa solution diffère cas par cas, le jugement qu'il faut porter variant selon les points de référence adoptés. Que l'individu fini en ait conscience ou non, la privation lui est consubstantielle ; la fermeture de son Moi ne saurait donc être considérée comme une valeur, tandis qu'inversement toute transcendance peut incorporer une valeur. D'où l'ordre d'idées mis en relief dans le chapitre précédent, où nous avons parlé des aspects positifs de l'expérience érotique. Mais si l'on envisage toutes les situations où la sortie de soi-même n'entraîne pas du tout une élévation, une intégration, alors le fait de céder au désir pour la femme peut être vu comme une chute et une altération de l'être intime, comme une trahison par rapport à une vocation plus haute. Et cette sensation, même confuse, éloignera souvent de la recherche de la plénitude de l'être et du sens de l'existence par le biais du mystère du sexe, en raison du caractère problématique propre à cette voie. Dans ce cas, le pouvoir de la femme, la fascination destructrice exercée par elle, l'extase

74. S. Kierkegaard, *In vino veritas*, cit., p. 52.

trompeuse obtenue grâce à l'intime substance féminine, peuvent apparaître mortels, ennemis, contaminateurs. Sans en arriver au *foemina janua diabuli* de Tertullien, c'est là le point de vue qui prévaut dans le domaine ascétique et initiatique. Il est résumé par la parole biblique : *Non des mulieri potestatem animae tuae*.

Comme on l'a indiqué, la condition de réactions intérieures de ce genre, c'est une certaine action ou une certaine conscience embryonnaire, chez l'individu, de ce qu'on appellerait en Orient l'« élément extra-samsârique », la virilité transcendante ou, plus simplement encore, le principe surnaturel de la personnalité humaine. Au niveau de la masse, cette conscience est un phénomène exceptionnel. Il existe toutefois des comportements qu'il faut expliquer en fonction d'une espèce de trace obscure, résiduelle, de cette conscience.

On peut brièvement traiter, dans ce contexte, du problème de la pudeur. Il faut tout d'abord faire certaines distinctions. Il y a des formes générales de pudeur qui n'ont pas de rapport spécifique avec la sexualité : pudeur, par exemple, à l'égard de certaines fonctions physiologiques (défécation, miction), ainsi que la pudeur, en règle générale, pour sa propre nudité. Certains estiment que cette dernière forme de pudeur n'est pas innée, et ils allèguent le fait que ni les enfants, ni certaines populations sauvages, ne l'éprouvent. Mais c'est encore une façon de tomber dans l'équivoque consistant à confondre, chez l'homme, ce qui est « naturel » avec ce qui est primitiviste. La vérité, c'est qu'il existe chez l'homme certaines dispositions consubstantielles à son « idée », dispositions qui peuvent rester potentielles dans les stades primitivistes, et ne se manifester que dans une humanité suffisamment développée lorsqu'apparaît une atmosphère conforme, celle qu'on fait correspondre à la « civilisation ». Dans ce cas, il n'y a pas lieu de parler d'un sentiment « acquis », mais de dispositions préexistantes qui passent de la puissance à l'acte. En effet, on observe souvent, au sujet des facultés humaines, qu'elles connaissent un développement d'autant plus tardif qu'elles sont plus nobles.

Or, le phénomène de la pudeur sous son aspect le plus général, non sexuel, procède d'une pulsion plus ou moins inconsciente chez l'homme en tant que tel pour établir une certaine distance entre lui-même et la « nature » ; et ce au point qu'on pourrait dire que la définition de la pudeur donnée par Mélinaud est partiellement juste : la honte de l'animalité en nous. De sorte qu'il ne faut pas s'attendre à ce que cet instinct se manifeste à des stades prépersonnels (comme chez le petit enfant) ou involutifs (comme chez les sauvages), dans lesquels, loin de poindre, il est encore complètement latent. Quant au principe supérieur, à la dimension supérieure du Moi, qui peut donner naissance à une pulsion de ce genre, elle est encore étouffée chez les enfants et les sauvages.

Passons maintenant aux formes de pudeur en rapport avec la sexualité. Il faut tout d'abord envisager un autre sens possible de la pudeur envers sa propre nudité ; en second lieu, il faut considérer la pudeur qui se rapporte spécifiquement aux organes sexuels ; en troisième lieu, il faut examiner la pudeur envers l'acte sexuel. Au sujet des deux premières formes de pudeur, une distinction bien nette entre pudeur masculine et pudeur féminine s'impose. En règle générale, on ne saurait voir dans la pudeur de la femme une signification profonde, métaphysique, comme celle dont nous parlerons bientôt. Tout comme sa réserve, sa « modestie » ou son « innocence », la pudeur de la femme n'est qu'un simple ingrédient de sa qualité sexuellement attirante, et l'on peut la ranger parmi les caractères tertiaires de son sexe (cf. § 10). Nous reviendrons du reste sur ce point dans le prochain chapitre. La pudeur masculine, elle, ne présente pas d'aspect ou d'usage « fonctionnel ». Parmi les preuves attestant que la pudeur féminine est un phénomène sexuel, et non éthique, il y a le fait bien connu que la pudeur envers leur propre nudité cesse complètement chez les femmes dès qu'elles se retrouvent entre elles, et donne même lieu au plaisir de l'exhibitionnisme (à moins qu'intervienne quelque complexe d'infériorité, dont la crainte d'avoir un corps moins beau et moins désirable que les autres). La pudeur masculine, au contraire, ne disparaît pas parce que des hommes sont entre eux (on fait ici abstraction de ce qui caractérise des civilisations en voie de « primitivisation », ce qui est le cas de la civilisation contemporaine). A cause de son caractère fonctionnel, la pudeur féminine a en outre un sens psychologique et symbolique qui explique la variété et la « délocalisation » de son objet spécifique. On sait que jusqu'à hier, chez les femmes arabes et persanes, l'objet entouré de la plus grande pudeur sexuelle était la bouche, au point que si une jeune fille de ces peuples avait été surprise par un homme en n'ayant sur elle qu'un corsage, elle s'en serait immédiatement servie pour couvrir sa bouche, sans se préoccuper de mettre ainsi en évidence des parties beaucoup plus intimes de son corps. Pour les Chinoises, l'objet particulier de la pudeur était constitué par les pieds, qu'elles ne montraient que rarement, même à leurs maris. On pourrait indiquer d'autres localisations curieuses de l'objet de la pudeur, différentes selon les peuples et, aussi, les époques. Le fait est que, dans ce contexte, une certaine partie du corps n'a qu'une valeur symbolique ; montrer cette partie, ne pas la cacher, a le sens implicite d'une ouverture, d'un refus de se soustraire, d'une disponibilité. A partir de cette fonction symbolique de la pudeur, où une partie du corps représente l'être le plus intime de la personne, on comprend la variabilité de son objet, bien que le cas le plus fréquent soit naturellement celui qui se rapporte aux parties du corps féminin liées à la sexualité, donc à l'usage sexuel de la femme. On trouve précisément un reflet de cette idée dans le

fait que, chez certains auteurs latins, l'expression « goûter » ou « utiliser la *pudicitia* d'une femme » a été synonyme de consommer sa virginité, donc de pouvoir jouir de son don érotique le plus grand.

La fonctionnalité sexuelle de la pudeur féminine, l'absence, en elle, d'un caractère éthique et autonome, sont enfin clairement attestées par le fait, également bien connu, qu'une femme affiche d'autant plus de pudeur que l'attention masculine se porte sur tel ou tel aspect de sa nudité, nudité qui, toutefois, peut être bien plus limitée que celle que la même femme exhibera publiquement, en d'autres circonstances, sans la moindre retenue. De nos jours, par exemple, la femme aura honte de montrer ses jambes revêtues de bas de soie en relevant sa robe, mais se promènera dans une impudique innocence animale, revêtue d'un costume de bain « deux pièces » qui ne couvre que quelques centimètres carrés de son corps. C'est pourquoi l'on a justement souligné qu'on ne doit pas inférer le manque de pudeur de l'absence de vêtements, des formes particulières de pudeur étant attestées dans des populations qui vivent nues ou presque ; inversement, on ne doit pas inférer la présence de la pudeur du port de vêtements, le fait de se vêtir n'étant pas du tout une garantie de la présence d'une vraie pudeur [75]. On sait presque trop bien que, souvent, la femme ne se sert des vêtements que pour produire un effet plus excitant, par allusion aux promesses de sa nudité. Montaigne a dit qu'« il y a des choses qu'on cache pour mieux les montrer ».

En revanche, le fait que dans le monde entier ou presque on ait associé à l'idée des organes génitaux l'idée de quelque chose dont on doit avoir honte (le *putendum*, les « parties honteuses », etc.), doit être expliqué autrement. Mais cela s'étend aussi à l'activité amoureuse, car les amants, non seulement quand il s'agit de l'union des corps, mais aussi de manifestations bien moins intimes, font généralement preuve de pudeur ; un Vico en est même arrivé à associer la sensation d'être vus par un Dieu à la honte qui aurait poussé, aux origines, les couples humains à se cacher lorsqu'ils s'unissaient sexuellement. Dans ce cadre, certaines remarques de Schopenhauer sont dignes d'attention. Schopenhauer se demande pourquoi les amoureux échangent en cachette leurs premiers regards pleins de désir, comme s'ils avaient peur, pourquoi ils dissimulent leur intimité et, pourrait-on dire, pourquoi ils se troublent et s'effraient lorsqu'ils sont surpris dans l'acte de leur union, comme si on les avait vu commettre un délit. Schopenhauer affirme que tout cela resterait incompréhensible si un obscur, transcendantal sentiment de culpabilité, de trahison, ne s'associait pas à l'abandon à l'amour. Mais l'explication qu'il fournit est forcée et inexacte. La vie serait essentiellement souffrance et misère ; et puisque le sens et le but ultime de tout *eros* seraient, selon

75. H. Ploss-M. Bartels, *Das Weib*, cit., vol. I, p. 359.

Schopenhauer, la procréation, les amants auraient honte et se sentiraient coupables en obéissant à l'instinct procréateur destiné à perpétuer la souffrance et la misère du monde dans des êtres nouveaux. « Si l'optimisme avait raison, si notre existence était le don, à recevoir avec reconnaissance, d'une divine bonté éclairée de sagesse, par conséquent chose précieuse, glorieuse et joyeuse, alors l'acte qui la perpétue devrait présenter une tout autre physionomie » [76].

Tout cela est très peu convaincant. Le pessimisme de Schopenhauer est le simple produit d'une philosophie personnelle ; de toute manière, les phénomènes auxquels il fait allusion reviennent aussi dans des cultures totalement étrangères au pessimisme et même éloignées de conceptions dualistes comme celles qui ont créé, au sein du christianisme, une opposition entre l'esprit et la « chair ». Ce que Schopenhauer a su bien mettre en relief correspond plutôt à un fait existentiel autonome, par rapport auquel les condamnations vertuistes et théologiques des rapports sexuels sont de simples dérivations absolutisées : elles subsistent, mais n'ont plus de relation directe avec une signification profonde. En réalité, il s'agit ici du sentiment flou de l'ambivalence de l'*eros*, qui séduit d'un côté par les aspects d'une ivresse faisant pressentir le dépassement de l'individu fini et brisé, et qui de l'autre inclut aussi la possibilité d'une chute, de la trahison d'une vocation plus haute : à cause du caractère illusoire et de la contingence qui peuvent caractériser la satisfaction la plus courante du désir et de l'instinct ; à cause aussi de tout ce qui — depuis la valeur de la progéniture jusqu'aux phénomènes sociaux et sentimentaux de l'amour dans les relations entre les sexes — n'est qu'un palliatif, une façon de différer le problème consistant à conférer un sens absolu à sa propre existence. Enfin, sinon chez la femme, du moins chez l'homme, il peut s'agir d'une sensation obscure de la lésion que le désir même représente pour ce que l'on est au plus profond, pour le principe surnaturel qu'on porte en soi, chaque fois que de l'altération ne dérive pas une extase en quelque sorte libératrice. Sous la forme de comportements non associés à une idée, à un concept de la conscience réfléchie, et comme des ombres très éloignées des contenus de la métaphysique du sexe, s'expriment, même dans l'humanité la plus ordinaire et la plus approximative, les signes constitués par le phénomène de la pudeur sexuelle et par les autres faits analysés plus haut. Inintelligibles dans le cadre d'une conception naturaliste et biologique de l'être humain [77], ces phénomènes sont à peine

76. A. Schopenhauer, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, cit., p. 119, 128-129.

77. On peut remarquer que la différence interne entre la fonction sexuelle et la fonction nutritive apparaît ici une fois de plus, mais sous un autre angle. Si l'une était aussi « biologique » et « naturelle » que l'autre, on ne devrait pas avoir plus honte de s'accoupler que de se nourrir, ou bien l'on devrait avoir tout aussi honte de se nourrir que de s'accoupler.

touchés par la banalité des diverses interprétations « sociales », tandis que ce que les psychanalystes ont inventé à ce sujet, en se référant aux tabous sexuels des sauvages et aux complexes ancestraux du subconscient qui s'y rapporteraient, doit être considéré comme fantaisie pure et simple. La seule interprétation qui soit allée un peu plus profond est celle, précisément, de Schopenhauer qui, nous l'avons vu, fait entrer en jeu un obscur et transcendantal sentiment de culpabilité ; mais ici la référence à l'idée selon laquelle « la vie est souffrance » est non moins inadéquate que l'interprétation populaire du bouddhisme (partagée, du reste, par Schopenhauer lui-même), selon laquelle ce serait la souffrance qui ferait naître, en Orient, le désir de réaliser la *sambodhi* — l'illumination — et le *nirvâna*.

28. — *La signification de l'orgie*

En dehors des cas de régression naturaliste (comme dans certaines formes modernes presque chastes de comportement féminin impudique) ou de déviation libertine, l'un des rares domaines où l'*eros* apparaît de manière nue, sans inhibition, est représenté par les rites et par les fêtes orgiaques collectives : des expériences, celles-là, qui nous conduisent déjà au-delà de la phénoménologie de l'amour et de la sexualité profanes. En fonction de ce que nous avons dit plus haut, il semble normal que dans des cas de ce genre, cette espèce de « complexe de culpabilité » inconscient qui peut être associée à l'usage du sexe, disparaisse. Car ici, dès le départ, l'oscillation de l'*eros* est orientée dans le sens du sacré, sens qui correspond aux possibilités positives de cet *eros* et qui s'oppose à la concupiscence charnelle du simple individu. Chez les populations primitives, alors même que subsiste généralement une répugnance pour l'acte sexuel à découvert et manifeste, ce sentiment est absent lorsque l'acte en question s'insère dans un contexte cultuel. Outre la nudité rituelle, le geste appelé dans la Grèce antique ἀνάσυρμα, par lequel la femme, suivant en cela un paradigme divin, soulevait sa robe pour montrer la partie la plus intime de son corps, atteste que la « pudeur fonctionnelle » féminine peut disparaître complètement en présence d'une atmosphère sacrale.

Quelques aperçus sur la métaphysique de l'orgie trouveront ici leur place naturelle, en tant que passage de la phénoménologie de l'amour profane à celle qui fera l'objet des chapitres suivants. Les formes orgiaques, en effet, représentent quelque chose d'intermédiaire : ici, les conditionnements individuels de l'*eros* sont dépassés, mais, en même temps, il ne s'agit pas d'unions sexuelles différentes du type courant, qui

mènent à l'émission spermatique dans le sexe de la femme, avec une possibilité de fécondation. Au sujet de ce dernier point, il est cependant significatif que, d'après les informations dont on dispose, les cas de fécondation dans les orgies collectives sacrales semblent avoir été beaucoup moins nombreux que ce à quoi l'on eût pu s'attendre, comme si, dans ces orgies, la force sexuelle recevait déjà une empreinte différente.

Dans la promiscuité orgiaque, la finalité la plus immédiate et la plus évidente, c'est la neutralisation et l'exclusion de ce qui se rapporte à l'« individu social ».. L'ethnologie elle-même a abandonné, dans une large mesure, l'idée de la promiscuité comme stade « naturaliste » originel [78]. En fait, même chez les sauvages, la promiscuité est presque toujours limitée à des occasions spéciales liées à l'élément rituel. Qu'il s'agisse des orgies de populations primitives et exotiques, ou bien de fêtes analogues de l'Antiquité occidentale, le commun dénominateur, c'est l'abolition temporaire de tous les interdits, de toutes les différences de condition sociale et de tous les liens qui empêchent habituellement l'*eros* de se manifester sous une forme élémentaire. En règle générale, le régime de la promiscuité n'exclut pas seulement les conditionnements de l'individu social, mais aussi ceux d'une strate plus profonde, ceux de l'individu en tant que personnalité. Il tend donc à une libération presque totale.

Quelques-unes de ces fêtes ont eu, parmi des populations sauvages, un caractère saisonnier, chose qui a encouragé des interprétations unilatérales, parce qu'on n'a pas tenu compte du fait suivant : ce qu'on rencontre dans le champ de l'ethnologie ne représente pas toujours quelque chose d'originel ; il peut s'agir d'une série de formes ayant subi une déchéance et une involution. Que des intentions « magiques » au sens strict (rites de fécondité, de fertilisation, etc.) aient été présentes, ou non, la raison essentielle des dates de ces fêtes doit souvent être rattachée à des correspondances cosmiques et analogiques. L'empereur Julien a rappelé, par exemple, que la date du solstice d'été était choisie pour la célébration de certaines fêtes de ce genre parce qu'à ce moment-là le soleil semble se détacher de son orbite et se perdre dans l'illimité : arrière-plan cosmique et « atmosphère » convenant très bien à une tendance analogue à la libération orgiaque et dionysiaque. Par ailleurs, le nom même d'une fête romaine qui gardait incontestablement quelque chose du climat orgiaque, si l'on met à part certains phénomènes de licence populaire, est significatif : les Saturnales. Selon l'interprétation populaire, il s'agissait de célébrer alors un retour temporaire à l'âge primordial, dont Saturne-Cronos avait été le roi, âge durant lequel il n'y avait ni lois, ni différences sociales entre les hommes. C'est là la traduction exotérique d'une idée

78. Cf. par exemple déjà E. Westermarck, *History of Human Marriage*, Londres-New York, 1891, chap. IV et VI.

plus profonde : la participation à un état qui est plutôt au-dessus du temps et de l'histoire, était présentée sur un plan temporel, historique, comme évocation d'un passé mythique, et la finalité la plus importante — dépasser intérieurement la forme, la limite de l'individu en tant que tel — était interprétée comme une abolition des différences sociales et des interdits.

Dans l'ensemble, soutenues par des structures institutionnelles sacrales et alimentées par l'atmosphère propre à une action collective, les fêtes orgiaques tendaient donc à cette œuvre de catharsis et de lavage du mental, de neutralisation de toutes les strates de la conscience empirique au moyen de la sexualité, phénomène dont nous avons dit qu'il peut se produire dans certains cas d'*eros* profane intense, et ce même dans les unions individuelles. Le terme employé, « lavage », permet d'ailleurs d'établir une autre série de significations. Dans le symbolisme traditionnel, en effet, les « Eaux » ont représenté la substance indifférenciée de toute vie, à savoir la vie à l'état antérieur à toute forme, à l'état libre de toutes les limites de l'individuation. Sur cette base, dans les rites de nombreuses traditions, « l'immersion dans l'eau symbolise la régression dans le préformel, la régénération totale, la nouvelle naissance, car une immersion équivaut à une dissolution des formes, à une réintégration dans le monde indifférencié de la préexistence » [79]. Selon cette signification, les Eaux figurent l'élément qui « purifie » et, en termes religieux, exotériques, qui « lave du péché » et régénère, précisément : on sait qu'un contenu de ce genre, présent dans la riche variété des rites de lustration, s'est conservé dans le sacrement chrétien du baptême.

Comme pour annoncer par avance l'ordre d'idées que nous traiterons au chapitre suivant, nous pouvons aussi souligner que dans le symbolisme traditionnel les Eaux et le principe féminin divinisé sous la forme d'une Déesse ou d'une Mère, sont étroitement associés : le signe archaïque des Eaux, ∇, est celui-là même de la Femme et de la Déesse, ou Grande Mère, et il est tiré de la schématisation du pubis féminin et de la vulve. Nous pouvons dire que cela sert à fixer le caractère propre aux orgies sous l'un de leurs aspects fondamentaux : il s'agit d'une régression libératrice dans l'informel, se déroulant sous le signe du féminin. Ainsi, pour alléguer des faits d'un ordre un peu différent, il n'est pas sans intérêt de savoir qu'il y a une relation entre les Eaux et les *apsara*, entités féminines fascinantes, « hétaïres célestes » qui s'incarnent aussi, dans la poésie épique hindoue, pour séduire des ascètes. Elles sont nées des Eaux, comme l'indique leur nom : *ap* veut dire « eau » et *sara* vient de la racine *sri*, qui signifie courir (ici au sens de « couler », « s'écouler »). Pour rester dans le même contexte, nous rappellerons l'ancienne fête syrienne des Eaux, Maiumas,

79. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 168 ; cf. aussi p. 173.

fête déchaînée où les femmes se montraient nues dans l'eau, provoquant ivresse et transport chez ceux qui s'y étaient rendus l'esprit clair. Il faut tenir compte de ce point particulier, qui n'est pas mis en relief dans l'interprétation proposée par l'auteur que nous venons de citer ; interprétation, toutefois, qui est pertinente pour tout le reste, du moins si l'on fait abstraction, pour le moment, de ce que dit cet auteur sur l'aspect magique, et non plus simplement intérieur, de l'expérience orgiaque (nous parlerons plus loin de cet autre aspect). « Finalement, en relation directe avec ces croyances de la régénération cyclique — réalisée par le cérémonial agraire — on trouve aussi d'innombrables rituels de l'"orgie", de la réactualisation fulgurante du chaos primordial, de la réintégration dans l'unité non différenciée d'avant la Création » — écrit Eliade [80]. — « L'orgie, de même que l'immersion dans l'eau, annule la création, mais la régénère en même temps ; s'identifiant avec la totalité non différenciée, précosmique, l'homme espère revenir à soi restauré et régénéré, en un mot un "homme nouveau" » [81].

Etant donné que l'orgie, en ce qui concerne ses effets comme expérience individuelle, peut aussi acquérir le sens d'une ouverture cosmico-panthéiste, on se trouve une fois de plus renvoyé à l'ambivalence, à la double potentialité, positive et négative, de l'*eros*. De fait, des expériences de ce genre peuvent être rangées parmi les libérations extatiques propres aux Mystères de la Femme et de la Mère, auxquelles s'oppose le but spécifique des initiations célébrées, au contraire, sous le signe ouranien et viril. Le contact avec les Eaux, avec le sans-forme, peut avoir un double résultat, si l'on considère essentiellement le noyau surnaturel de la personnalité : il peut aussi bien libérer que dissoudre ce noyau. Cela, d'une certaine façon, a été vu par Eliade [82], qui a rappelé l'aphorisme d'Héraclite (frag. 68) : « Pour les âmes, devenir eau c'est mourir », correspondant à celui d'un fragment orphique : « Pour l'âme, l'eau c'est la mort » (Clém. VI, II, 17, 1). Ce sont des aphorismes qui se justifient si l'on se réfère à l'idéal solaire, à la « voie sèche » de la libération ouranienne, du détachement absolu du cercle de la génération, dont la substance et l'aliment sont fournis, selon un autre aspect, plus particulier, du symbolisme dont on a parlé, par l'élément humide. C'est pourquoi il y a eu, traditionnellement, une différenciation du symbolisme des Eaux : on a opposé des Eaux supérieures à des Eaux inférieures. On sait que ce thème apparaît dans la Bible elle-même ; s'y rapportant, Giordano Bruno écrit : « Il y a deux sortes d'eaux : les eaux inférieures, sous le firmament, qui aveuglent, et les eaux supérieures, au-dessus du

80. *Ibid.*, p. 299.
81. *Ibid.*, p. 307.
82. *Ibid.*, p. 175-176, note.

firmament, qui illuminent » [83]. Sans nous arrêter sur ce point, contentons-nous de répéter que l'orgie a le sens d'une forme intermédiaire, où l'abolition des conditionnements individuels et le moment de l'auto-dépassement présentent, sur un plan supérieur, dans un contexte déjà sacral, le même visage double que dans l'amour humain.

83. G. Bruno, *Des fureurs héroïques*, cit., Introduction, 22-23.

APPENDICE DU TROISIÈME CHAPITRE

29. — Le marquis de Sade et la « Voie de la Main Gauche »

En parlant du sadisme, nous avons distingué un sadisme aberrant, en tant que besoin, chez certains individus névrosés ou tarés, de la cruauté comme d'un aphrodisiaque psychique spécial qui leur est nécessaire pour parvenir à la satisfaction sexuelle, du sadisme compris comme un élément naturel de l'*eros* qui peut être activé de façon particulière pour mener les potentialités de celui-ci au-delà des limites habituelles.

Il faut cependant faire deux autres distinctions. En premier lieu, il faut distinguer entre le sadisme d'origine sexuelle et le sadisme au sens large, dans lequel la référence au sexe et à la femme peut faire défaut, ou bien peut ne figurer qu'accessoirement, l'essentiel étant le plaisir de la cruauté, le plaisir du mal et de la destruction pris en eux-mêmes et sous toutes leurs formes possibles. Déduire génétiquement ce second sadisme du premier, donc d'un phénomène sexuel — déduction courante dans certaines psychologies, et surtout en psychanalyse — est une chose qu'il faut considérer comme absolument infondée. Il y a plus : le sadisme au sens générique rentre dans une catégorie plus vaste et plus importante, qui embrasse des phénomènes très complexes, lesquels sont définis, en dernière instance, par une orientation existentielle élémentaire. Pour éclairer ce point, il faut d'abord déblayer le terrain en établissant une autre distinction : en opposant à des expériences qui, si liminales et problématiques qu'elles puissent être, conservent un caractère authentique, l'artificialité propre à ce qu'il faut nommer, en règle générale, perversion. Il y a perversion lorsqu'on éprouve du plaisir en commettant certains actes simplement parce qu'ils sont interdits, simplement parce que, selon une morale donnée, ils sont vus comme « mal » ou comme « péché ». Le sadisme lui-même peut prendre cette forme. Certaines expressions de Baudelaire sont, à ce sujet, significatives : « La volupté unique et suprême de l'amour consiste dans la certitude de faire le mal. Et l'homme et la femme savent, depuis la naissance, que c'est dans le mal que

réside toute volupté »[84]. Tout ce que présente de « pervers » le décadentisme du XIXe siècle (Byron, en partie, puis Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Oscar Wilde, Villiers de l'Isle-Adam, Swinburne, Mirbeau, etc.) a ce caractère artificiel : ce n'est que littérature et cérébralité. Mais c'est pratiquement une attitude d'enfant que d'éprouver du plaisir pour une chose seulement parce qu'elle représente l'« interdit » et parce que l'acte revêt le caractère d'une transgression. Pour certains, cela peut cependant constituer un aphrodisiaque — et Anatole France, songeant à cet ordre d'idées, n'a pas eu tort d'écrire : « En le considérant comme un péché, le christianisme a fait beaucoup pour l'amour ». Même le décor blasphématoire des messes noires et du satanisme, tel que le menu peuple l'a connu grâce à des œuvres comme, par exemple, celle de Huysmans, rentre dans un tel domaine. C'est le cadre, précisément, du décadentisme. Il s'agit donc de mesurer à cette aune le sadisme pris au sens général dont on a parlé plus haut. C'est pourquoi nous ferons référence à celui qui a donné son nom à cette tendance, au « divin marquis » Alphonse-François de Sade (1740-1814).

A considérer la personne, plusieurs choses peuvent nous faire penser que son sadisme a présenté essentiellement un caractère de simple perversion intellectuelle. Il est vrai que Sade, malgré sa position sociale, tomba à plusieurs reprises sous les rigueurs de la loi et qu'il fut contraint, pendant un certain temps, de s'expatrier ; mais ce qui put lui être imputé était très éloigné de toutes les horreurs décrites dans ses livres. En outre, ayant vécu durant la période de la Terreur, il ne profita aucunement des occasions exceptionnelles que cette période aurait pu offrir à un être avide de sang et de cruauté ; il s'exposa au contraire à de sérieux dangers pour soustraire à la guillotine quelques-uns de ses amis et beaux-parents. Les deux principaux amours de sa vie furent tout à fait normaux : celui pour sa femme, dont il se sépara (mais non à cause d'abus sadiques), et ensuite celui pour la sœur de celle-ci, avec laquelle il vécut plus tard. Le « sadisme » de Sade fut donc essentiellement cérébral, c'est-à-dire imaginé ; il se limita aux histoires racontées dans ses livres, écrits comme par compensation mentale, dans la solitude de la prison et de la maison de santé de Charenton, où Bonaparte, dit-on, le fit enfermer, bien que Sade fût fondamentalement sain d'esprit, non pour de cruels actes pervers bien réels, mais parce qu'il ne lui aurait pas pardonné certaines allusions malignes contre lui contenues dans l'un des livres de Sade. De nombreuses femmes aimèrent celui-ci et cherchèrent à obtenir de Napoléon la libération du « pauvre marquis »[85].

84. C. Baudelaire, *Œuvres posthumes*, p. 78 [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

85. Sur tout cela, cf. E. Dühren, *Der Marquis de Sade und seine Zeit*, Iéna [3], 1901.

L'analyse des œuvres de Sade ne fournit pas un cadre complètement unitaire. Les écrivains français qui l'ont récemment redécouvert et réhabilité, ont surtout voulu voir en lui le défenseur de l'homme naturel ou homme réel, donc de l'homme qui s'affirme, contre tout, dans l'intégralité de ses instincts : mais on finirait ainsi dans quelque chose d'assez insipide. Il y a en outre des symptômes de curieux résidus moralisants, parce qu'on ne s'explique pas, par exemple, pourquoi Sade utilise souvent le terme « infamie » pour qualifier les turpitudes commises par tel ou tel de ses personnages. D'ailleurs, si l'on feuillette le récit romancé de faits qui se sont réellement produits, récit intitulé *La marquise de Gange*, on y trouve, non seulement une description du sacrement de la confession et de la pénitence digne de figurer dans un manuel de religion, mais un moralisme qui en arrive à falsifier la vérité des faits en présentant comme frappé par le châtiment divin l'un des coupables, lequel échappa en fait à la loi et vécut tranquille jusqu'à sa mort.

Il faut donc, d'une certaine façon, « isoler » une forme de pensée bien précise dans les écrits de Sade si l'on veut en tirer une vision générale de l'existence pouvant servir de fondement philosophique et de justification du « sadisme ». Il s'agit de l'idée qui voit dans le mal, la destruction, le crime, la force principale à l'œuvre dans l'univers. Sade admet l'existence d'un Dieu créateur, qui gouverne le monde, mais il le conçoit comme un Dieu mauvais, un Dieu dont l'essence est le « mal » et qui se complaît dans la cruauté, le crime et la destruction, les utilisant comme des armes indispensables à la réalisation de ses desseins [86]. De sorte que l'excédent de négatif par rapport au positif serait une loi du réel : la nature nous montre qu'elle ne crée que pour détruire, et que la destruction est la première de ses lois [87]. Mais dès lors que cela a été reconnu, une inversion de toutes les valeurs s'impose : l'élément négatif et destructeur doit valoir comme élément positif, celui conforme non seulement à la nature, mais à la volonté divine, à l'ordre (ou, mieux, au désordre) universel ; et ceux qui suivent la voie de la vertu, du bien, de l'harmonie devraient être considérés comme les adversaires de Dieu.

Autre conséquence logique : le vice et le crime, en tant qu'ils sont conformes à la force cosmique prédominante, seront toujours victorieux,

86. D.A.F. de Sade, *Histoire de Juliette ou les Prospérités du Vice*, éd. de 1797, II, p. 314-350 : il existe « un Dieu qui a créé tout ce que je vois, mais pour le mal ; il ne se réjouit que du mal et le mal est son essence... C'est dans le mal qu'il a créé le monde, c'est par le mal qu'il le soutient, par le mal qu'il le perpétue ; la création doit exister imprégnée de mal : je vois le mal éternel et universel dans le monde... L'auteur de l'univers est le plus mauvais, le plus féroce, le plus effrayant de tous les êtres... Il existera donc après toutes les créatures qui peuplent ce monde ; et c'est en lui qu'elles rentreront toutes ». Citations extraites de M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milan-Rome, 1930 [Le passage de Sade a été retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

87. D.A.F. de Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, I, p. 95-96.

heureux, récompensés, sublimes, alors que la vertu restera toujours frustrée, punie, misérable, marquée d'une impuissance fondamentale [88]. A cela s'ajoute le thème sadique au sens propre, la volupté, l'extase provoquée par la destruction, la cruauté, l'infraction : « Douter que la plus grande quantité de bonheur que l'homme doit trouver sur la terre n'est pas irrévocablement liée au crime, c'est, en vérité, comme douter que le soleil soit le premier moteur de la génération » — écrit Sade [89], qui affirme aussi : « Oh ! quelle action voluptueuse que celle de la destruction. Il n'y a pas d'*extase* semblable à celle qu'on savoure en s'adonnant à cette divine infamie ! » [90] Le plaisir de l'acte destructeur qui voudrait enfreindre les lois mêmes de la nature cosmique [91] s'associe enfin à une espèce de théorie du surhomme. « Nous sommes des dieux ! », s'exclame l'un des personnages de Sade.

Bien que dans les romans de celui-ci les situations prédominantes soient celles du sadisme sexuel, ce sadisme, idéalement, devient un simple épisode par rapport à cette conception générale : laquelle ne se présente comme une aberration que si on la considère en soi. Elle cesse de l'être dès qu'on la libère de sa coloration perverse et qu'on l'intègre à un horizon plus vaste. Le côté pervers réside dans tout ce qui est, chez Sade, plaisir de la transgression, du mal en tant que tel ; ce qui, à bien cerner l'idée centrale de sa philosophie, implique notamment une évidente contradiction. En effet, parler du mal et de la transgression, ressentir comme mal et transgression certains actes, n'a de sens que si l'on présuppose un ordre positif, une loi reconnue ; or, on l'a vu, cet ordre et cette loi n'existent pas pour Sade, puisque le mal serait l'essence même de Dieu et de la nature. C'est pourquoi ce que Praz [92] a écrit à ce sujet est exact : voulant jouir du plaisir de la transgression, de la violence contre ce qui est, le « sadien » n'aurait d'autre choix que la pratique de la bonté et de la vertu, précisément parce que celles-ci signifieraient l'anti-nature et l'anti-Dieu, une révolte et une violence contre ce qui serait, d'après le présupposé initial, le fond ultime — mauvais — de la création. De fait, tout satanisme, pour être tel, suppose une reconnaissance profonde et inconsciente du sacré et de la loi qu'il insulte ; il ne peut donc être sadique que dans un sens très subtil, comme plaisir de violer, en agissant d'une

88. Sade parle d'un « *égarement* sur le sentier de la vertu » et en arrive à dire que « la vertu étant un mode contraire au système du monde, tous ceux qui la suivent peuvent être certains de subir des tourments effrayants à cause de la difficulté qu'ils auront à rentrer au sein du mal, auteur et régénérateur de tout ce que nous voyons » (*Juliette*, II, p. 345-346 [extrait retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

89. *Justine*, II, p. 117 [extrait retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

90. *Juliette*, II, p. 63 [extrait retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

91. *Justine*, IV, p. 40-41.

92. M. Praz, *Op. cit.*, p. 104.

certaine façon, quelque chose qui s'y opposerait *dans la conscience même* de l'auteur de l'acte. Il y a une différence essentielle entre le fait de commettre un acte parce qu'il est considéré comme moyen de faire le mal ou de pécher (raison pour laquelle d'autres, pour leur part, ne le commettraient pas) et le fait de le commettre sans le sentiment d'avoir fait le mal ou d'avoir péché. Celui qui agirait positivement, non pour polémiquer, ne parlerait même pas de « mal », de « péché » ou de transgression ; il ne trouverait en lui-même aucun point d'ancrage pour conférer à ces mots une signification quelconque. Il serait simplement l'être qui s'identifie à l'une des forces à l'œuvre dans le monde [93].

Il est maintenant nécessaire d'indiquer que des expériences de ce genre peuvent appartenir à des horizons très différents ; nous le ferons en revenant sur ce que nous avons dit à propos de la métaphysique de la douleur. Sade n'a pas été le premier à mettre en relief la signification et l'étendue de l'élément destructeur dans le monde. Seul le fait de vouloir en tirer le fondement d'une espèce de contre-religion, seules l'unilatéralité et la « perversité », donnent un caractère spécifique à ses idées. Une conception complète doit distinguer trois aspects dans la création : la puissance qui crée, la puissance qui conserve, la puissance qui détruit, correspondant à la célèbre triade hindouiste Brahmâ, Vishnou et Çiva. La même tripartition se retrouve exprimée, en des termes théologiques abstraits, dans l'idée occidentale de la divinité sous sa triple fonction de création, de préservation et de reconduction (à elle) de ce que cette divinité a créé. Mais, d'un certain point de vue, du point de vue dynamique et immanent, le retour à soi peut aussi équivaloir à la destruction, à la fonction de Çiva, dès lors qu'on reconnaît l'infini dans la divinité, ce qui, dans son essence même, transcende toute forme, toute loi, toute finitude. C'est sur cette base que se définit la « Voie de la Main Gauche », le *vâmâcâra* tantrique [94]. En Occident, l'ancien dionysisme pré-orphique, la religion de Zagreus en tant que « Grand Chasseur qui emporte toutes choses », en Orient le çivaïsme, précisément, et les cultes liés à Kâlî, à Durgâ et autres divinités « terribles », qui ont leurs pendants dans d'autres peuples, ont été pareillement caractérisés par la reconnais-

93. Le maréchal Gilles de Rais, qui avait combattu aux côtés de Jeanne d'Arc, fut un type de sadique non cérébral, mais auteur effectif d'atrocités et de perversions inouïes. En dehors du fait qu'il se présente à nos yeux comme une espèce de possédé, il mourut après avoir fait pleinement acte de contrition. Oscar Wilde, apologiste de la perversité, pour tout ce à quoi celle-ci se réduisit pratiquement chez lui — à une homosexualité fortement esthétisante — se repentit en prison ; tandis que nous voyons son héros, Dorian Gray, agir constamment en ayant conscience de faire le mal, donc en reconnaissant malgré tout l'existence du bien comme opposé.

94. Sur la « Voie de la Main Gauche », cf. J. Evola, *Le yoga tantrique*, Fayard, Paris, 1971.

sance et l'exaltation de tout ce qui est destruction, bouleversement, déchaînement. Ils ont eux aussi connu l'extase libératrice que tout cela peut provoquer, et souvent de façon étroitement liée à l'expérience orgiaque : mais, à la différence de Sade, sans aucune nuance de transgression sacrilège ; dans un cadre, au contraire, rituel, sacrificiel et transfigurant.

Dans un texte célèbre, la *Bhagavad Gîtâ*, qui a en Inde l'importance et la popularité que peut avoir la Bible en Occident, le fondement de la « Voie de la Main Gauche » est précisément exposé en des termes rigoureusement métaphysiques et théologiques. Il y est dit que la divinité, sous sa forme suprême (sa « forme universelle », révélée pour un instant au guerrier Arjûna en vertu d'un privilège spécial), ne peut être que l'infini, et que l'infini ne peut qu'entraîner la crise, la destruction, la fracture de tout ce qui a un caractère fini, conditionné, mortel : comme un voltage trop élevé qui a un effet foudroyant sur le circuit où il a été inséré. Dans cette optique, il est dit que le temps, compris comme force qui altère et détruit, incarne, d'une certaine façon, cet aspect de la divinité en tant que transcendance. En conséquence, la réalité suprême, la grandeur terrifiante qui transcende toute la manifestation, peut précisément se révéler dans les moments de toute crise destructrice. Il est intéressant de souligner que, dans la *Bhagavad Gîtâ*, cette vue n'est pas adoptée pour justifier le mal ou la perversité, mais pour donner une sanction métaphysique à l'héroïsme guerrier contre toute forme d'humanitarisme et de sentimentalisme. Dieu lui-même exhorte le guerrier Arjûna à combattre sans hésiter et à frapper : « C'est moi qui, d'abord, frappe tous ces guerriers ; sois seulement, ô toi l'habile archer, l'instrument dans ma main » [95]. Dans son élan héroïque, qui ne doit pas prendre en compte sa propre vie ni celle d'autrui, et qui attestera la fidélité à sa nature propre chez celui qui est né dans la caste guerrière, Arjûna reflètera la puissance même, grandiose et effrayante, de la transcendance qui brise et emporte tout, et qui fait pressentir la libération absolue [96]. C'est en fonction de tout cela, et de l'existence d'une tradition bien précise s'y rapportant, que nous avons inclus, dans la série des formes d'ivresse divine, ou « manie », dont parle Platon, l'ivresse, non envisagée par lui, d'inspiration héroïque et guerrière au sens propre. On doit enfin estimer que cet état d'exaltation active et transfigurante se manifestait de manière foudroyante dans les moments culminants de l'expérience sacrificielle, chez les exécutants de

95. *Bhagavad Gîtâ*, XI, 33 [tr. E. Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1967 - N.D.T.]. C'est la contrepartie de ce qu'affirme Sade (*Justine*, II, p. 249) : « Si la destruction est une de ses lois [de la nature], qui détruit, par conséquent, lui obéit » [extrait retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

96. Sur tout cela, cf. *Bhagavad Gîtâ*, XI, *passim*.

sacrifices sanglants, surtout lorsqu'il s'agissait de sacrifices accomplis en l'honneur de divinités (ou d'aspects de ces divinités) « terribles », comme celles dont on a parlé plus haut.

On retrouve une dernière trace de cette tradition chez Novalis. Nous avons déjà dit que ce poète a eu l'intuition du phénomène de transcendance qui peut se cacher dans la souffrance et même dans la maladie. Selon Novalis, c'est avec le « mal » que la liberté, l'arbitraire, apparaît dans la nature. « Quand l'homme voulut devenir Dieu, il pécha ». La cause de la caducité, de l'instabilité et de la mort devrait être recherchée dans l'esprit, dans le fait que celui-ci est lié à la nature comme un « au-delà-de-la-nature », une force transcendante qui abolit la finitude et ce qui est conditionné. Ces phénomènes « négatifs » n'attestent donc pas le pouvoir de la nature sur l'esprit, mais plutôt le pouvoir de celui-ci sur celle-là ; « le processus de l'histoire est une combustion » — affirme Novalis — et la mort peut même représenter la limite positive de cette transcendance d'une vie au-delà de la vie [97]. On peut aussi citer ces mots de Schlegel : « Le sens de la création divine ne se révèle que dans l'enthousiasme de la destruction. La vie éternelle ne fulgure qu'au milieu de la mort » [98].

Mais ce sont là des références qui ont quelque chose de sombre, en raison de l'absence, chez Novalis, d'un rattachement à une tradition orientée selon la « Voie de la Main Gauche » ; c'est pourquoi, chez lui, tout reste sur le plan de simples intuitions philosophiques, sans contrepartie pratique. Chez le « divin marquis », chez Sade, par ailleurs, il n'y a plus rien de divin, et les lointains reflets de cette sagesse périlleuse sont on ne peut plus déformés et satanisés. Même ceux qui semblent avoir eu, surtout, l'intuition de la destruction de toute limite, ne célèbrent qu'une espèce de surhumanisme ténébreux, privé de lumière : des commentateurs modernes, comme Georges Bataille et Maurice Blanchot, n'ont su parler que d'une « solitude souveraine » à propos de l'homme sadien, qui mène inexorablement au paroxysme tout ce qui est violence et destruction. Il n'en demeure pas moins que la liaison spécifique, établie par Sade, entre la mystique de la négation ou de la destruction et la sphère sexuelle, est significative. Si l'on remet l'essentiel à sa juste place, on retrouve le cadre où s'intègrent certains aspects liminaux de l'expérience érotique elle-même, et l'on a ainsi le moyen de bien discerner, dans ces aspects, ce qui relève de la perversion et ce qui n'en relève pas.

Etant donné que nous adoptons essentiellement, dans cet ouvrage, le point de vue de la « Voie de la Main Gauche », il nous faut ajouter quelques compléments sur l'arrière-plan cosmologique propre à cette voie

97. Ed. Heilborn, vol. II, p. 230, 650, 586, 502 sq, 514.

98. F. Schlegel, *Kritische Schriften*, éd. Rasch, Munich, 1956, p. 101.

dans la tradition hindoue. Le point de départ y est constitué par la doctrine relative au déroulement cyclique de la manifestation, lequel comprendrait deux phases ou aspects essentiels, le *pravrittî-mârga* et le *nivrittî-mârga*. La première phase est celle où l'esprit absolu connaît la détermination, la finitude, se relie à des formes et à des délimitations (« nom-et-forme », *nâma-rûpa*), celles qui sont visibles dans toutes les choses et tous les êtres qui nous entourent. Ce processus se développe jusqu'à une certaine limite, après quoi la direction s'inverse, cédant la place à la seconde phase, le *nivrittî-mârga*, au sens d'un retour, d'un rejet de tout ce qui est fini, formé et manifesté, d'une rupture du rapport d'identification de l'esprit avec la manifestation, rapport propre à la phase antérieure [99].

Brahmâ et Vishnou, entendus l'un comme le dieu qui crée, l'autre comme le dieu qui conserve, dominent durant le *pravrittî-mârga*, mais c'est Çiva qui règne sur le *nivrittî-mârga*. Sur le plan des orientations, des vocations profondes et des attitudes, la « Voie de la Main Droite » (*dakshinâcâra*) se rattache à la première phase, la « Voie de la Main Gauche » (*vâmâcâra*) à la seconde. A l'aspect créateur, positif et conservateur de la manifestation, correspondent des lois, des normes et des cultes bien précis ; l'éthique qui s'y rapporte est celle de la fidélité à sa nature propre (*svâdharma*) dans le cadre de la tradition. Dans la seconde phase, c'est la voie opposée qui s'exprime : le détachement, le rejet de tout cela. Pour parvenir à ce détachement, deux solutions sont proposées : ascétique l'une, destructrice et dissolvante l'autre. C'est celle-ci qui caractérise le *vâmâcâra*, la « Voie de la Main Gauche » au sens propre, liée aussi aux pratiques tantriques de ce qui est appelé le « rituel secret » (*pancatattva*, littéralement les « cinq éléments »), la direction ascétique étant représentée, de façon éminente, par le Laya-Yoga, ou Yoga des dissolutions. Le terme *vâmâ* (« gauche », d'où *vâmâcâra*) est aussi interprété dans certains textes dans le sens de « contraire » : il faut entendre par là l'opposition à tout ce qui est propre au *pravrittî-mârga*, aux aspects créateurs et conservateurs de la manifestation et, subséquemment, une attitude, non seulement de détachement, mais de mépris pour toute loi et norme, l'éthique de l'antinomisme ou, mieux, de l'anomie chez celui qui se place sous le signe du *nivrittî-mârga*. Techniquement, « la méthode indiquée par les maîtres [de cette voie] consiste à utiliser les forces de *pravrittî* [les forces de la phase positive et contraignante de la

99. Cette vue correspond à la théorie plotinienne du *proodos* et de l'*épistrophé*, la seconde de ces phases correspondant, à son tour, à ce que les stoïciens appelaient l'*ekpurosis* et les premiers auteurs chrétiens l'*apokatastasis pantos*, Mais les significations dont il s'agit dans ces dernières conceptions, sont matérialisées sous la forme d'événements situés à la fin des temps.

manifestation] de façon à les rendre autodissolvantes »[100]. Le *siddha*, l'adepte de cette voie, ne connaît pas de lois, il est appelé *svecchâcârî*, « celui qui peut faire tout ce qu'il veut ».

Une autre interprétation admise de *vâmâ*, gauche, est « femme » : ce qui renvoie en particulier au rôle que peuvent jouer l'usage de la femme et l'ivresse (le *Pancatattva* tantrique implique, outre l'usage de la femme, celui de boissons enivrantes) dans la « Voie de la Main Gauche ». C'est pourquoi on en arrive à considérer cette voie, dans un texte technique, comme synonyme de *latâ-sadhâna*, terme incluant une allusion à la posture spéciale qui est adoptée par la femme, dans ces milieux hindous, durant l'étreinte magique[101].

Il est naturel que les disciples de chacune des deux voies exaltent celle qu'ils ont choisie et condamnent l'autre. Par exemple, les Tantras disent que la différence entre la « Voie de la Main Gauche » et la « Voie de la Main Droite » est analogue à celle existant entre le vin et le lait[102]. Les deux voies doivent cependant être considérées comme deux méthodes différentes pour parvenir au même but. Il s'agit seulement d'établir cas par cas laquelle des deux voies convient aux inclinations et à la nature propre de chacun. A ce sujet, Woodroffe a justement observé qu'au lieu de dire « c'est mal », chacun devrait dire « ce qui ne m'est pas adapté » et, au lieu de dire « c'est bien », « ce qui m'est adapté » ; chose qui correspond à la maxime antique : *non licet omnibus Citheram adire*.

Enfin, il sera bon de souligner que la « Voie de la Main Gauche » peut aussi rester sur le plan général indiqué par la *Bhagavad Gîtâ*, où il est question, notamment, de la voie propre au guerrier, mais sans aucune référence sexuelle ou orgiaque. Dans ce texte, cette voie est comparée, quant à sa finalité suprême, à celle de la fidélité au mode d'être de chacun et de la ritualisation ou sacralisation de l'existence (la formule correspondante est : *tat madarpanam kurushva*), donc précisément au *dakshinâcâra*, à la « Voie de la Main Droite ».

100. On peut comparer cela à ces paroles de Valentin le Gnostique (*apud* Mead, *Op. cit.*, p. 224) : « Dès le début vous fûtes immortels et fils de la Vie — Vie semblable à celle dont jouissent les Eons. Pourtant, vous voudriez diviser la mort entre vous, pour la disperser et la prodiguer ; afin que la mort puisse mourir en vous et par vos mains ; car *dans la mesure où vous dissolvez le monde sans être dissous, vous êtes les maîtres de toute la création et de toute la destruction* ». Pour des références à la « gauche » dans la tradition kabbalistique, cf. Agrippa (*De occulta philosophia*, III, 40), qui rapporte que les kabbalistes distinguent deux aspects de la divinité : l'un est appelé *phad*, main gauche et épée du Seigneur, et y correspond le signe redoutable qui est imprimé dans l'homme et en vertu duquel toutes les créatures, de droit, lui sont soumises ; l'autre aspect est appelé *hesed*, clémence, main droite, et c'est au contraire le principe de l'amour.

101. Cf. à ce sujet : J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Londres-Madras [3], 1929, p. 147 sq.

102. *Ibid.*, p. 153.

30. — *Raspoutine et la secte des Khlystis*

En rapport avec ce que nous avons dit dans la dernière partie de ce chapitre, il pourra être intéressant de faire allusion à des phénomènes orgiaques où figurent curieusement, réunis, plusieurs facteurs de l'autodépassement érotique examinés par nous séparément lorsque nous avons traité de certaines formes liminales de l'amour sexuel profane. Il s'agit des rites pratiqués par la secte russe des Khlystis, rites qui étaient couverts par le secret le plus rigoureux. Les préceptes et les idées de la secte ne devaient être révélés à aucun profane, pas même au père ou à la mère d'un sectaire : vis-à-vis de l'extérieur, il était prescrit de ne pas s'éloigner de l'orthodoxie, mais celle-ci était considérée comme la « fausse croyance ».

Il faut dire sans tarder que les faits dont nous allons parler figurent dans un ensemble impur et hybride. Sous des formes dégradées, grossières et populaires, les rites des Khlystis ont conservé des traces de cérémonies orgiaques préchrétiennes qui ont perdu leur signification originelle et authentique pour intégrer paradoxalement certains thèmes de la foi nouvelle. Le fondement dogmatique de la secte, c'est que l'être humain est, potentiellement, semblable à Dieu. Il peut en prendre conscience, et donc l'être aussi de fait, en réalisant, s'il est de sexe masculin, la nature du Christ (d'où la dénomination de la secte), et, s'il est de sexe féminin, la nature de la Vierge, lorsqu'est provoquée la descente transfiguratrice de l'Esprit Saint grâce au rite secret. Celui-ci est célébré *à minuit*. Les participants, des hommes et de jeunes femmes, portent seulement une tunique blanche, qui recouvre une nudité complète (nudité rituelle). Ils prononcent des formules d'invocation, commencent à danser en rond, les hommes formant un cercle central qui se déplace rapidement dans le sens de la course du soleil, les femmes formant le cercle périphérique, qui se déplace dans la direction opposée à celle de la course du soleil (référence rituelle à la polarité cosmique reflétée par les sexes). Le mouvement devient de plus en plus rapide et sauvage, jusqu'à ce que certains participants se détachent des cercles pour se mettre à danser isolément, comme les *vertiginatores* antiques et les derviches arabes, à une vitesse telle que parfois — dit-on — on ne distingue plus leur visage, tombant et se relevant (la danse comme technique de l'extase). L'exemple agit de manière contagieuse, pandémique. A titre de facteur supplémentaire d'exaltation, la masse des participants, hommes et femmes, ont recours à la flagellation réciproque (la douleur comme facteur érotico-extatique). Au comble de cette exaltation, les sectaires commencent à pressentir la transformation intérieure, l'imminence de la descente invoquée de *l'Esprit Saint. C'est alors qu'hommes et femmes se dénudent* en arrachant

les blanches tuniques rituelles et s'accouplent dans la promiscuité ; l'intervention de l'expérience sexuelle et le traumatisme de l'étreinte mènent donc le rite à son intensité maximale [103].

Le caractère hybride de ce rite tient au fait qu'il est centré sur une jeune femme, tour à tour élue pour le cérémonial, dans laquelle on voit « la personnification de la divinité et, aussi, le symbole de la force génératrice » ; elle est adorée aussi bien en tant que Terre Mère qu'en tant que Sainte Vierge des chrétiens. Elle se présente complètement nue à la fin du rite, distribuant aux fidèles des grains de raisin sec, comme pour un sacrement [104]. Ce détail permet de reconnaître aisément, dans la cérémonie secrète des Khlystis, un prolongement des rites orgiaques de l'Antiquité qui étaient célébrés sous le signe des Mystères de la Grande Déesse chtonienne et de la « Déesse nue ».

Il est intéressant de souligner que, dans la secte en question, le sexe est rigoureusement limité à cet usage rituel et extatique ; en effet, la secte professe, à tous autres égards, un ascétisme rigide, condamne toute forme d'amour charnel, au point qu'elle n'admet même pas le mariage. De fait, elle présente pour tout le reste une grande analogie avec une autre secte slave, celle des Skoptzis, dont l'ascétisme va jusqu'à prescrire la castration des hommes et des femmes, tout en conservant quelque chose d'originel, puisque figure également, au centre des rites des Skoptzis, une jeune femme nue. Il s'agit probablement d'une trace du culte propre à une autre forme des Mystères de la Grande Déesse, du culte de la Cybèle phrygienne, où souvent des mutilations analogues étaient accomplies dans un état de frénésie extatique.

Le *staretz* Grégoire Efiomovitch, dit Raspoutine, appartenait à la secte des Khlystis. Dans ce personnage dont on a tant parlé, plusieurs traits de l'orgiasme mystique se sont conservés. Il est déjà significatif que le titre de *staretz*, « saint vieillard », ait pu être associé à un surnom comme Raspoutine, qui vient de *rasputnik* = dissolu, surnom que le personnage conserva toujours. Il n'est pas facile de séparer, chez Raspoutine, ce qui est réalité des légendes créées par ses admirateurs comme par ses ennemis. Toutefois, la présence, dans cette figure grossière

103. Cf. N. Tsakni, *La Russie sectaire*, Paris, 1888, chap. IV, p. 63-73 ; K. Grass, *Die rüssischen Sekten*, Leipzig, 1907-1909. Pour une analogie, on peut mentionner les rites de groupes d'orientation derviche, dont les Mawlawîs et les Izawîs, où des chants ayant habituellement pour sujet l'ivresse provoquée par l'amour et le vin poussent à la danse. Mais il faut qu'on s'abstienne de tout mouvement aussi longtemps que possible ; ce n'est que lorsque l'impulsion devient irrésistible que les participants, assis en cercle, se lèvent et se mettent à danser en tournant sur eux-mêmes ou en entrant dans des rondes. Alors, insensiblement, sur un signe du *cheikh*, on passe à l'invocation, fondée sur certaines formules (*dhikr*). Cf. Y. Millet, *De l'usage technique de l'audition musicale*, in « Etudes Traditionnelles », no. de décembre 1955, p. 353-354.

104. N. Tsakni, *Op. cit.*, p. 72-73.

de paysan sibérien, de certains pouvoirs extranormaux, est incontestable. Sa fin, pour le moins, le démontre : de fortes doses d'un poison aussi violent que le cyanure n'eurent aucun effet sur lui et il se releva après avoir reçu plusieurs balles de revolver tirées à faible distance, au point qu'il fallut, pour en finir, le massacrer littéralement. La « religion de Raspoutine » s'inspirait essentiellement des thèmes rappelés plus haut. Les paroles suivantes lui sont attribuées : « Je suis venu vous apporter la voix de notre sainte Terre Mère et vous enseigner le bienheureux secret qu'elle m'a transmis, au sujet de la sanctification par le péché » [105]. On voit revenir ici le thème de la Grande Déesse (la Terre Mère), mêlé à l'idée chrétienne de la nature pécheresse de la chair. En substance, l'expérience sexuelle déchaînée — la « mêlée du péché » et la *svalnyi grech* — était conçue comme un moyen de « mortification » ayant les effets positifs d'une « mort mystique », au point d'ôter à l'étreinte sexuelle son caractère impur et de produire dans l'individu la « transformation merveilleuse » [106]. Sur ce plan, l'étreinte devenait même une espèce de sacrement transfigurant et une voie de participation. En termes objectifs, c'est-à-dire en dehors des références morales, la « sanctification par le péché » annoncée par Raspoutine doit être rapportée à cette signification. Quant à son interprétation morale et chrétienne, elle se rapproche quelque peu du *pecca fortiter* luthérien et de l'idée, professée par saint Augustin lui-même, selon laquelle la vertu peut être péché quand elle a pour moteur l'orgueil de la créature déchue, qui tire avantage de cette vertu [107]. Dans ce contexte, céder à la chair serait une façon de s'humilier, de détruire l'orgueil du Moi — du « sombre despote » — jusqu'à ses derniers résidus, constitués précisément par l'orgueil d'être vertueux. En termes existentiels, et non moraux, l'orgueil à humilier en laissant la voie libre à la sexualité, en ne résistant pas, en « péchant », se rapporte, lui, à la limitation de l'individu fini, limitation qu'il faut dépasser grâce à une expérience spéciale et paroxystique de l'*eros*.

105. R. Fülop-Miller, *Le diable sacré*, Paris, 1929, p. 45, ouvrage d'où nous avons également tiré les informations qui suivent [extrait retraduit d'après le texte italien — N.D.T.].

106. *Ibid.*, p. 202 ; cf. aussi, p. 31-33.

107. Nous songeons au traité *Contra advers. legis* (I, 26-28), où Augustin se demande comment il se fait que Dieu permette que des jeunes filles soient violées à l'occasion des guerres ou des désordres. En dehors du caractère impénétrable des desseins de Dieu et de l'allusion à d'éventuelles récompenses dans l'au-delà pour les souffrances endurées ici-bas (à supposer que chez une fille violée tout se ramène à la souffrance), Augustin s'interroge pour établir si les vierges en question n'ont pas par hasard commis un péché d'orgueil, en affichant leur vertu. On sait que pour lui les vertus acquises par les seules forces de la créature, sans le concours de la grâce divine, comme celles des « païens », seraient des « vices superbes ». Le *pecca fortiter* luthérien prescrit de ne pas résister au péché, de s'y abandonner à fond et d'espérer, depuis sa propre abjection et dans la confession de son impuissance, dans la grâce divine salvatrice.

La personne et le comportement de Raspoutine étaient plus répugnants qu'attirants. A l'origine de son pouvoir et de la fascination qu'il exerça jusque sur des milieux de la haute aristocratie russe, normalement inaccessibles à un paysan sale et primitif, il y avait une influence d'un autre ordre, génétiquement reliée, du moins en partie, aux expériences des Khlystis et fondée probablement, aussi, sur ses prédispositions exceptionnelles. Abstraction faite de cette fascination exercée, on retrouve une certaine fidélité, chez Raspoutine, aux techniques des Khlystis : il utilisait souvent la danse, considérée par lui comme la partie d'un tout qui culminait dans l'étreinte sexuelle ; il avait une prédilection particulière pour la musique tzigane, qui, lorsqu'elle est authentique, fait partie des rares musiques conservant encore une dimension frénétique et élémentaire. On rapporte que les femmes avec qui Raspoutine dansait, les ayant jugées dignes d'accomplir le rite avec lui, « avaient effectivement l'impression de participer à l'influence mystique, dont le *staretz* avait souvent parlé ». Le rythme devenant de plus en plus frénétique, on observait comment « le visage de la danseuse s'enflammait, comment son regard se voilait peu à peu, comment ses paupières se faisaient lourdes et, à la fin, se fermaient ». Alors le *staretz* emportait la femme pratiquement sans connaissance pour s'unir à elle. Généralement, le souvenir que les femmes conservaient de ce qui arrivait ensuite, était celui d'une extase quasi mystique. Certaines, cependant, en retirèrent un sentiment d'horreur profonde, et l'on compte même un cas de demi-folie comme résultat [108]. Mais, en fonction de ce que nous avons déjà dit, ce double effet possible apparaît logique.

108. R. Fülop-Miller, *Op. cit.*, p. 268-269.

Quatrième chapitre

DIEUX ET DÉESSES, HOMMES ET FEMMES

31. — *Mythologie, ontologie, psychologie*

Dans les enseignements du monde traditionnel, le thème d'une dualité ou polarité originelle mise en relation avec celle des sexes, revient presque partout. C'est une dualité qui est présentée tantôt en des termes purement métaphysiques, tantôt comme celle de figures divines et mythologiques, d'éléments cosmiques, de principes, de dieux et de déesses.

Hier encore, cela était interprété par l'histoire des religions comme un cas évident d'anthropomorphisme : l'homme, ayant créé les dieux à son image et à sa ressemblance, aurait transposé et projeté en eux la différenciation sexuelle propre aux mortels de cette terre. Ainsi, toutes les dyades et dichotomies divines ne seraient que des produits de l'imagination, sans autre contenu concret que l'expérience sexuelle des êtres humains.

La vérité est exactement à l'opposé. L'homme traditionnel chercha à découvrir dans la divinité le secret et l'essence de la sexualité. Pour lui, les sexes, avant d'exister physiquement, existaient comme des forces supra-individuelles et comme des principes transcendants ; avant d'apparaître dans la « nature », ils existaient dans la sphère du sacré, du cosmique, du spirituel. Et dans la riche variété des figures divines différenciées en dieux et en déesses, cet homme chercha à saisir, précisément, l'essence de l'éternel masculin et de l'éternel féminin, dont la sexualisation des êtres humains n'est qu'un reflet et une manifestation particulière. C'est pourquoi il faut adopter le point de vue inverse de celui de l'histoire des religions : au lieu que la sexualité humaine soit le fondement pour saisir ce qu'il y a de réel et de positif dans les figures divines et mythologiques sexuellement différenciées, c'est précisément le contenu de ces figures qui fournit la clé de la compréhension des aspects les plus profonds et les plus universels de la sexualité de l'homme et de la femme. Ce sont ces figures, créations d'une intuition clairvoyante et

souvent même de formes effectives, individuelles ou collectives, de perception suprasensible, qui peuvent nous indiquer le sens de ce que nous avons appelé la virilité absolue et la féminité absolue, sous leurs aspects fondamentaux ; ce sont aussi elles, par conséquent, qui peuvent nous rendre capables de reconnaître et de distinguer certaines « constantes » objectives dans les formes dérivées et hybrides sous lesquelles la sexualité apparaît chez les individus empiriques, selon des modalités dépendant des races et, aussi, des divers types de civilisation. Plus particulièrement, on pourra tirer du *sacrum* sexuel et de la mythologie du sexe les bases d'une caractérologie et d'une psychologie du sexe vraiment profondes. Tel est le problème que nous allons aborder. Notre étude ne peut pas le négliger, même si la matière à examiner semblera parfois, aux yeux du lecteur courant, abstruse et inusitée.

Il faut souligner tout d'abord que le point de vue traditionnel, que nous suivrons ici, s'il est opposé à celui des interprétations naturalistes dont il vient d'être question, est également très différent de celui de certains récents courants psychanalytiques. Nous avons déjà dit que les principes de la virilité et de la féminité absolues ne sont pas de simples concepts, utiles, certes, comme mesures pour l'étude des formes empiriques, mixtes et partielles, du sexe, mais qui seraient, en eux-mêmes, abstraits et privés de réalité. Nous ne les prenons pas non plus pour de simples « idéaux » ou « types idéaux », n'existant qu'en tant qu'ils sont réalisés de façon plus ou moins approximative par tel ou tel être humain. Ce sont au contraire des principes réels au sens du terme grec ἀρχαί : *entia*, des principes-puissances transindividuels conditionnant selon diverses modalités ce qui fait que chaque homme est un homme et chaque femme, une femme ; par conséquent, des principes tels qu'ils existent avant et au-dessus de tout homme et de toute femme mortels, et au-delà de leur individuation éphémère. Ces principes ont donc une existence métaphysique. Cette idée a été exprimée de manière particulièrement forte par les écoles tantriques et *sahaïya*, lesquelles ont attribué à la division des créatures en mâles et en femelles un caractère rigoureusement ontologique, dérivé du caractère métaphysique des principes appelés Çiva et Çakti, ou de personnifications mythologiques comme Krishna et Râdhâ.

La doctrine platonicienne des idées, interprétée dans un sens réaliste et magique, peut donc s'appliquer à ce domaine particulier. Il s'agit de la conception de l'« idée » ou « archétype », entendu non comme une abstraction conceptuelle du mental, mais bien comme une racine du réel et une réalité d'ordre supérieur. Les forces dont nous parlons sont invisiblement présentes dans toutes les individuations qu'elles revêtent, dans lesquelles elles se manifestent ou transparaissent ; ces dieux ou entités du sexe vivent et apparaissent diversement, à différents degrés

d'intensité, dans la multitude des hommes et des femmes, dans l'espace comme dans le temps ; et cette multiplicité de formes transitoires, approximatives, parfois même larvaires, n'enlève rien à leur identité et à leur éternité.

La divergence entre le point de vue que nous adoptons et les interprétations des courants modernes — qui partent d'un plan psychologique, et non métaphysique — est donc bien claire. Jung, par exemple, n'a certes pas ramené les figures du mythe sexuel à de simples fantaisies et inventions poétiques, il a même pressenti en elles la dramatisation d'« archétypes », précisément, ayant un haut degré d'universalité et une réalité autonome ; mais cette réalité, il l'a comprise en des termes purement psychologiques, réduisant tout à des projections mentales de l'inconscient collectif et aux « exigences » que ferait valoir, chez l'homme, la part obscure et atavique de son psychisme, contre la part consciente et personnelle. Il n'y a pas là seulement une évidente confusion de plans ; il y a là également, à travers le recours abusif à la notion d'inconscient et la mobilisation d'une phénoménologie de psychopathes, la confirmation de la tendance générale moderne à ramener toutes choses à des mesures purement humaines. Si tout principe ayant, d'une manière ou d'une autre, un caractère transcendant, doit pourtant devenir, pour pouvoir être expérimenté, un « phénomène psychologique », il y a toutefois une différence fondamentale entre les deux attitudes suivantes : ou bien l'on fait tout commencer et finir dans la psychologie, ou bien l'on interprète la psychologie en fonction de l'ontologie. De fait, toutes les interprétations de Jung s'achèvent sur un plan très banal, et son intuition de la réalité supra-individuelle et éternelle des « archétypes » sexuels est vaine, ou bien tombe au niveau de quelque chose de contrefait, à cause d'une déformation mentale professionnelle (il s'agit d'un psychiatre et d'un psychanalyste) et de l'absence de références doctrinales adéquates.

La divergence entre les deux points de vue est encore plus visible dans l'ordre des conséquences pratiques. Jung a en vue le traitement de névropathes et croit sérieusement que le but des religions, des Mystères et des initiations antiques n'était pas différent : tout cela aurait servi à soigner des individus affectés de conflits psychiques, tenaillés par la partie inconsciente de leur être. En définitive, il s'agit pour lui de « décharger » les archétypes, de les priver de leur charge mythique et fascinante — le *mana* —, qui leur confère un caractère obsédant, et de les réduire à des fonctions psychiques normales : et ce jusque dans le cas de l'archétype masculin et de l'archétype féminin affleurant çà et là dans la conscience ordinaire [1]. A l'inverse, la connaissance de la réalité métaphysique des

1. Cf. C.G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zurich-Leipzig, 1928, chap. IV. Pour une critique approfondie des idées de Jung, cf. *Introduzione alla Magia* (a cura del « Gruppo di Ur »), Rome, 1956, vol. III, p. 411 sq [tr.

archétypes sexuels fut, pour l'humanité traditionnelle, la condition positive des multiples variantes de la sacralisation du sexe, des pratiques et rites destinés, non à ramener un être déchiré, en proie à ses « complexes », à une banale normalité, mais à favoriser un système d'évocations et de participations au-delà de l'humain, à provoquer des ouvertures du Moi propres à ces « charges » qui, chez Jung, se réduisent à de simples et inexplicables reflets des images de l'inconscient [2].

Il faut ajouter qu'en raison de l'existence, dans l'humanité traditionnelle, d'un système de correspondances entre réalités et symboles, actions et mythes, le monde des figures divines sexuées permit, non seulement de pénétrer les dimensions les plus profondes de la sexualité humaine, mais impliqua des rapports susceptibles de fournir des principes normatifs pour les relations qui, dans toute civilisation saine, doivent s'établir entre les deux sexes, entre l'homme et la femme. A partir de cela, ces relations acquéraient une signification profonde, étaient conformes à une loi et à une norme supérieures au monde de la contingence, de l'arbitraire et des situations purement individuelles.

Nous envisagerons aussi, brièvement, cet aspect de la métaphysique du sexe.

32. — *La Dyade métaphysique*

En fait de dualités élémentaires, nous traiterons tout d'abord de celles qui ont un caractère métaphysique, encore libre de la mythologisation et de la symbolisation.

L'idée fondamentale, c'est que la création ou manifestation universelle a lieu à travers une duplication de principes compris dans l'unité suprême, de même que la génération animale se produit par l'union du mâle et de la femelle.

Au sujet de la génération, Aristote écrit : « Le mâle représente la forme spécifique, la femelle la matière. En tant que femelle elle est passive, tandis que le mâle est actif » [3]. Cette polarité revient dans les

fr. : *L'ésotérisme, l'inconscient et la psychanalyse*, in J. Evola, *Ur et Krur. Introduction à la Magie. Krur 1929*, Archè, Milan, 1985, p. 247-289 - N.D.T.]

2. Selon les vues de l'école jungienne, « lorsque la frontière entre la personnalité limitée de l'individu et les archétypes disparaît », il ne saurait se produire qu'un « délire, un état psychopathologique catastrophique d'obsession » (cf. L. von Franz, *Aurora Consurgens*, Zurich, 1957, p. 175, 219, etc.). Rien n'est plus significatif en ce qui concerne les horizons de cette école.

3. Aristote, *De la génération des animaux*, I, 2, 716*a* ; cf. aussi II, 1, 732*a* ; II, 4, 738*b*.

conceptions de la philosophie grecque ; elle dérive des Mystères et revêt différentes formes, qui généralement ne sont plus comprises dans leur signification originelle et vivante. Le masculin est la forme, le féminin est la matière : forme signifie ici pouvoir qui détermine, qui suscite le commencement d'un mouvement, d'un développement, d'un devenir ; matière veut dire la cause matérielle et instrumentale, la pure potentialité indéterminée, substance ou puissance qui, en soi privée de forme, peut prendre toutes formes, qui n'est rien en soi mais qui, une fois activée et fécondée, peut devenir tout. Le terme grec ὕλη, « matière », ne désigne donc ni la matière de l'organisme, ni celle de la nature physique en général ; difficilement intelligible pour la mentalité moderne, ce terme s'applique dans le présent contexte à une entité mystérieuse, insaisissable, abyssale, qui possède l'être et, aussi, ne le possède pas, en tant qu'elle est, précisément, la possibilité pure et la substance-puissance de la « nature » comme changement et devenir. Pour les pythagoriciens, c'est aussi le principe de la Dyade (du binaire, du Deux), opposé à l'Un, présenté par Platon comme le σατερον, comme ce qui est toujours l'« autre », rapporté au réceptacle, χῶρα, de l'être, à la « mère » ou « nourrice » du devenir [4]. En règle générale, c'est ainsi que se présentent, sous leur forme la plus abstraite, l'éternel masculin et l'éternel féminin dans la métaphysique traditionnelle.

Sur le plan des déterminations ultérieures, on peut faire correspondre le masculin et le féminin à l'être (au sens éminent) et au devenir, à ce qui a en soi son propre principe et à ce qui a son principe dans l'autre : à l'être (immutabilité, stabilité) et à la vie (changement, âme ou substance animatrice, substance maternelle du devenir). Plotin, à ce sujet, parle de l'être — οὐς ou ὄν — et du complément féminin de l'éternel masculin, οὐσια ; de l'être éternel et de la puissance éternelle, d'une certaine manière identifiée à la « nature » et à la « psyché divine » (la Psyché, ou Vie, Zoé, de Zeus). L'être, chez Plotin, est également mis en relation avec le νοῦς, autre terme devenu aujourd'hui difficile à comprendre correctement : c'est le principe intellectuel conçu comme principe olympien, présence immuable et pure lumière, qui chez Plotin possède aussi la figure du Logos, lorsqu'il est considéré dans l'action par laquelle il féconde et met en mouvement la matière ou puissance cosmique. Inversement, le féminin est la force-vie ; en tant que Psyché, c'est « la vie de l'être éternel », puisque, lorsque la manifestation « procède » de l'Un et prend forme, c'est elle qui « chrono-mètre », qui se développe dans le temps, le devenir, dans des situations où les deux principes sont conjoints et diversement mêlés : le masculin, ou Logos, se maintenant dans tout ce

4. Platon, *Timée*, 50*b-d*.

qui est, dans ce qui reste identique à soi-même, qui ne devient pas, qui est le principe pur de la forme [5].

La « nature », Φύσις, n'avait pas pour les Grecs le même sens que celui, matérialiste, qu'elle a pris chez les modernes ; sens qu'il faut toutefois garder à l'esprit lorsqu'on identifie le principe féminin au principe « naturel ». En effet, dans le symbolisme traditionnel, le principe surnaturel fut toujours considéré comme « masculin », celui de la nature et du devenir comme « féminin ». On retrouve une polarité du même type chez Aristote : à l'opposé du νοῦς immobile, qui est acte pur, se tient la « nature », dans laquelle le premier, par sa seule présence, en tant qu'« immobilité mouvante », éveille le mouvement effectif, le passage de la possibilité informelle ou « matière », à la forme, à l'individuation. La dyade Ciel-Terre, la polarité du principe ouranien et du principe tellurique, ou chtonien, en tant qu'images cosmico-symboliques de l'éternel masculin et de l'éternel féminin, équivalent à cette dualité.

Sur ce plan, les Eaux, dont nous avons, du reste, déjà parlé, sont un autre symbole du féminin. Elles renferment plusieurs significations. Elles représentent avant tout la vie indifférenciée, antérieure à la forme, non encore fixée dans la forme ; en second lieu, elles symbolisent ce qui s'écoule, donc ce qui est instable et mouvant, l'origine de tout ce qui dépend de la génération et du devenir dans le monde contingent, que les Anciens appelaient « monde sublunaire » ; enfin, elles représentent aussi le principe de toute fertilité et croissance, selon l'analogie offerte par l'action fertilisante que l'eau exerce sur la terre, sur le sol. D'un côté, on parla du « principe humide de la génération », de l'autre des « eaux de vie » et, aussi, des « eaux divines ». Ajoutons qu'aux Eaux fut associé le symbole de l'horizontal — correspondant à la catégorie aristotélicienne de l'« être étendu », κεῖσθαι, opposé au symbole de la verticale | et à la catégorie du « se tenir », ἔχειν, au sens spécifique de se tenir droit, debout, sens dont la relation avec le principe masculin fut exprimée notamment, dans l'Antiquité, par le symbole phallique et ithyphallique (le phallus en érection).

Si le principe féminin fut associé aux Eaux, le principe masculin, lui, fut fréquemment associé au Feu. Comme dans bon nombre d'autres cas, il faut cependant tenir compte de la polyvalence des symboles traditionnels, donc de leur capacité de servir de support à des significations assez différentes, qui ne s'excluent pas, mais suivent la logique de perspectives multiples. Ainsi, même si l'on fait abstraction des divers aspects envisagés du Feu comme principe masculin (on peut rappeler, dans la tradition hindoue, la double naissance d'Agni et, dans la tradition gréco-romaine,

5. Sur tout cela, cf. Plotin, *Ennéades*, III, vii, 4 ; III, vii, 10 : III, viii, 1 ; I, i, 8 ; III, ii, 2 ; V, vii, 12.

le dédoublement du feu en feu tellurique et volcanique, d'une part, en feu ouranien ou céleste, d'autre part), le Feu, considéré sous son aspect de flamme qui réchauffe et alimente, a pu être adopté aussi comme symbole de l'élément féminin et a joué, comme tel, un rôle très important dans les cultes indo-européens. Atar, l'Hestia grecque et la Vesta romaine sont des personnifications de la flamme prise dans ce sens (Ovide, *Fast.*, VI, 291, dit que Vesta est la flamme *vivante*) ; et le feu dans le culte tant domestique que public, le feu sacré qui brûlait sans arrêt dans le palais des Césars et qu'on portait dans les cérémonies officielles, le feu que chaque armée grecque ou romaine emportait avec soi, le tenant allumé jour et nuit, était en relation avec l'aspect féminin du divin entendu comme force-vie, élément vivificateur. L'idée antique selon laquelle la brusque extinction du feu du culte privé est signe de mort, s'inscrit dans ce contexte : ce n'est pas l'« être », mais la vie qui s'en va.

L'examen des traditions orientales confirme les cadres symboliques que nous venons d'indiquer. La tradition extrême-orientale connaît la dyade Ciel-Terre, le Ciel étant identifié à la « perfection active » (*khien*), la Terre à la « perfection passive » (*khuen*). On lit dans le *Grand Traité* [6] : « Le masculin agit selon la voie du créatif, le féminin opère selon la voie du réceptif », et aussi [7] : « Le créatif agit dans les grands commencements, le réceptif mène les choses devenues à leur accomplissement... La Terre est fécondée par le Ciel et agit en temps opportun... En suivant le Ciel, elle rencontre son seigneur et suit sa voie, conformément à l'ordre ». Comme dans le pythagorisme, le binaire (le Deux) est ici rapporté au principe féminin et, en général, les nombres impairs sont mis en relation avec le Ciel, les nombres pairs avec la Terre. L'Unité est le commencement ; le Deux est le nombre féminin de la Terre ; le Trois est masculin en tant qu'il représente l'Unité, non en soi, mais ajoutée à la Terre ($1 + 2 = 3$), donc tout ce qui, dans le monde du devenir, porte le signe et la forme imprimée en lui du principe supérieur, comme dans une image de celui-ci [8]. On peut dire que ce symbolisme numérique a un caractère universel. Nous le retrouverons en Occident, jusqu'au Moyen Age et à Dante. Il est aussi à l'origine de la vieille maxime *Numero Deus impare gaudet* (car dans tout nombre impair, l'Un revient pour l'emporter sur le Deux).

Mais dans la tradition extrême-orientale, c'est la dyade métaphysique exprimée sous la forme du *yang* et du *yin* qui est plus caractéristique. Ces principes, dont nous avons déjà parlé, doivent être entendus soit comme des déterminations élémentaires (*eul-hi*), soit comme des forces réelles

6. *Ta Chiuan*, I, § 4.
7. *Ibid.*, I, § 5.
8. *Shi-kua*, I, commentaire.

agissant sur chaque plan de l'être. En tant que déterminations, le *yang* a la nature du Ciel — est *yang* tout ce qui est actif, positif et masculin ; le *yin* a la nature de la Terre — est *yin* tout ce qui est passif, négatif et féminin. Dans le symbolisme graphique, au *yang* correspond le trait plein —, au *yin* le trait brisé --, qui contient de nouveau l'idée du « deux », donc de la puissance platonicienne de l'« autre ». Les trigrammes et les hexagrammes formés par les combinaisons de ces deux signes élémentaires, sont présentés dans le *Yi-king*, texte fondamental de la tradition chinoise, comme les clés des situations essentielles que peut contenir la réalité, tant dans l'ordre spirituel que dans l'ordre naturel, dans l'univers comme dans la sphère humaine, individuelle ou collective. Tous les phénomènes, les formes, les êtres et les changements de l'univers sont considérés comme des rencontres et combinaisons variées du *yang* et du *yin* ; c'est de cela qu'ils tirent leur physionomie ultime. Sous leur aspect dynamique, le *yang* et le *yin* sont des forces opposées, mais complémentaires également. La lumière et le soleil ont la qualité *yang*, l'ombre et la lune la qualité *yin* ; le feu est *yang*, les eaux sont *yin* ; les cimes sont *yang*, les dépressions sont *yin* ; l'esprit est *yang*, l'âme et la force vitale sont *yin* ; le pur est *yang*, l'abyssal *yin*, et ainsi de suite. Enfin, c'est la prédominance en elle du *yin* qui fait de la femme ce qu'elle est, c'est la prédominance en lui du *yang* qui fait de l'homme ce qu'il est, le *yin* pur et le *yang* pur se présentant, selon ce que nous avons dit plus haut, comme la substance de la féminité absolue et la substance de la virilité absolue. En dehors des aspects du symbolisme qui renvoient à ceux déjà envisagés par nous à propos de la tradition grecque, il faut insister sur l'attribution, ici, de la qualité froide, humide et obscure au *yin*, de la qualité sèche, claire, lumineuse au *yang*. En ce qui concerne la qualité froide du *yin*, il semblerait y avoir contradiction avec l'aspect « chaleur, flamme et vie » rapporté plus haut au principe féminin ; mais cette qualité doit être interprétée dans le même contexte que celui de la froide lumière lunaire et de la frigidité de déesses, comme Diane, qui personnifient le principe de cette lumière ; et nous verrons plus loin toute l'importance de ce trait dans la caractérologie du féminin, de la femme. Le *yin*, en outre, a en propre l'ombre, l'obscurité, par allusion aux puissances élémentaires antérieures à la forme, qui correspondent, dans l'être humain, à l'inconscient et à la partie vitale et nocturne de son psychisme ; ce qui renvoie directement à la relation, dont l'existence fut reconnue, entre certaines divinités féminines et certaines divinités de la nuit et des profondeurs de la terre, ainsi qu'à la nuit (Nyx) de Hésiode, présentée comme génitrice du jour : le jour équivalant ici à la qualité claire, éclairée (« ensoleillée ») du *yang*, qui est celle-là même des formes manifestées, des formes définies et achevées, lesquelles se libèrent de l'obscurité ambiguë, de l'indétermination de la matrice génératrice, de la substance féminine, de la *materia prima*.

Nous trouvons dans la tradition hindoue des précisions dignes d'être notées sur le symbolisme dont nous parlons. Le système Sâmkhya nous présente le thème fondamental de la dualité de *purusha*, le masculin primordial, et de *prakritî*, principe de la « nature », substance ou énergie primordiale de tout devenir et de tout mouvement. *Purusha*, comme le νοῦς grec, est détaché, impassible, « olympien », fait de pure lumière — non agissant au même sens que le moteur immobile aristotélicien. C'est grâce à une sorte d'action de présence — grâce à son « reflet » — qu'il féconde *prakritî*, qu'il rompt l'équilibre des qualités (*guna*) de celle-ci, donnant lieu ainsi au monde manifesté. Cette conception a connu ses développements les plus intéressants dans le tantrisme métaphysique et spéculatif [9]. Le culte hindou connaissait la figure de Çiva comme dieu androgyne appelé Ardhanarîçvara. Les Tantras séparent les aspects masculin et féminin de la divinité. Au *purusha* du Sâmkhya correspond ici, précisément, Çiva, à la *prakritî* ou « nature » correspond Çakti, comprise comme son épouse et sa puissance — deux sens connotés par le mot sanskrit *çakti*. Le monde naît de leur union, de leur étreinte ; dans les textes, la formule employée est précisément : *Çiva-Çakti samayogât jâyate srishtikalpanâ*. Comme dans le Sâmkhya, ici aussi on attribue à l'élément masculin, à Çiva, une initiative « non agissante » ; il provoque le mouvement, éveille la Çakti ; mais seule cette dernière est vraiment agissante, mobile et génératrice. Cela est indiqué notamment par le symbolisme d'une union sexuelle où c'est la femelle, la Çakti ignée, qui joue le rôle actif et se meut, embrassant le mâle divin fait de lumière et porteur du sceptre, qui reste, lui, immobile. Il s'agit de ce qu'on appelle la *viparîta-maithuna*, l'étreinte inversée, qu'on rencontre très fréquemment dans l'iconographie sacrée indo-tibétaine, spécialement dans les statuettes dites *Yab-yum chudpa* [10]. Dans le domaine des personnifications divines, la Çakti a pour pendant Kâlî, la « déesse noire », souvent ignée elle aussi ou bien entourée d'un cercle de flammes, si bien qu'elle réunit en soi deux attributs, déjà envisagés par nous, de l'archétype féminin : l'obscurité préformelle et le feu. Sous son aspect « Kâlî », la Çakti, cependant, se présente essentiellement comme une énergie irréductible à toute forme finie ou limite, par conséquent aussi comme déesse destructrice [11]. Pour le reste, de même que les Chinois voient s'exprimer dans la réalité le jeu varié de l'union du *yin* et du *yang*, de même la tradition en question voit dans la création une combinaison d'énergies procédant des deux principes, de la *cit-çakti* ou *çiva-çakti* et de la *mâyâ-çakti*. C'est ainsi qu'un

9. Cf. J. Woodroffe, *Creation as explained in the Tantra*, Calcutta, s.d., p. 9.

10. Cf. E. Pander, *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuku. Ein Beitrag zur Ikonographie des Lamaismus*, Berlin, 1890.

11. Cf. J. Evola, *Le yoga tantrique*, cit.

texte fait dire à la déesse : « Dans l'univers tout étant à la fois Çiva et Çakti, ô toi Maheçvara [le dieu mâle], tu es en tout lieu, et je suis en tout lieu. Tu es en tout et je suis en tout » [12]. Plus précisément, Çiva est présent dans l'aspect immuable, conscient, spirituel, stable, Çakti dans l'aspect changeant, inconscient et vital, naturel, dynamique de tout ce qui existe [13]. La déesse existe sous la forme du temps, elle est sous cette forme la cause de tout changement et « toute-puissante au moment de la dissolution de l'univers » [14].

Dans le tantrisme spéculatif, enfin, Mâyâ est rapportée au féminin, à Çakti. Ce terme, bien connu dans la conception la plus courante, et spécialement dans le Vedânta, se réfère au caractère illusoire, à l'irréalité du monde visible, tel qu'on l'expérimente dans l'état dual. Mais il est utilisé aussi pour désigner les œuvres de magie, et l'association rappelée plus haut (*mâyâ-çakti*) est précisément destinée à présenter le féminin comme « la magie du dieu », la déesse en tant qu'elle engendre magiquement les formes manifestées : formes qui ne sont illusoires que dans un sens relatif, l'attribut de réalité ne s'appliquant, dans la tradition hindoue, qu'à l'être absolu, lumineux, éternel, privé de devenir et de « sommeil ». Par voie de conséquence, une association dérive de tout cela : celle du principe féminin avec le monde « nocturne », association qui est le fondement d'un type précis de magie, d'ensorcellement ou de fascination. Il s'agit d'un thème qu'on retrouve ailleurs aussi, par exemple dans l'un des aspects de la déesse Hécate, pélasgienne et grecque. Hécate est une déesse tantôt souterraine, tantôt lunaire, qui confère la puissance aux techniques d'enchantement et enseigne les formules magiques ; elle protège les ensorceleuses et les enchanteresses, qui ont appris d'elle leur art, quand elle ne fait pas carrément de ces femmes ses prêtresses (selon une certaine tradition, Médée était prêtresse dans un temple d'Hécate). Comme celle-ci, Diane, elle aussi, souvent identifiée à Hécate, fut réputée présider aux arts magiques ; les vases Hamilton montrent des personnages féminins pratiquant des sortilèges en l'honneur de Diane. « Séductrice de l'ennemi du dieu de l'amour » : tel est l'un des qualificatifs de la Grande Déesse hindoue.

Toujours dans le même contexte, les doctrines hindoues en question ont ceci de particulier qu'elles conçoivent la manifestation comme un « regard vers l'extérieur » — *bahirmukhî* —, donc comme une tendance ou mouvement extraverti, une « sortie de soi », un détachement de l'Un et de l'Identique : autre aspect, celui-là, de la nature et de la fonction de la Çakti. Puisque la Çakti est dite aussi *kâmarûpinî*,« celle qui est faite de

12. Cité dans J. Woodroffe, *Creation as explained in the Tantra*, cit., p. 9.
13. Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, cit., IIe partie, chap. XIV-XIX.
14. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, Londres, 1913, p. 46-47.

désir », et puisque son symbole est celui de l'organe sexuel féminin, le triangle inversé, identifié au symbole du désir, on voit par là le même thème se préciser, en tant que tout désir comporte un mouvement vers l'autre que soi, vers quelque chose d'extérieur. Or, le bouddhisme tout spécialement a précisément établi dans le désir et la « soif » — *kâma*, *trishnâ* — le fondement ultime du devenir et de l'existence conditionnée, du *samsâra*. Dans l'« épouse du divin », dans la Çakti de Çiva, il faut voir la racine du désir : soit comme désir cosmogonique, soit comme ce qui est consubstantiel aux « Eaux » et à la « matière », elle-même entendue par les Grecs comme « privation », comme la Pénia platonicienne privée de l'être et désireuse de posséder l'être [15], par opposition à la nature sidérale et immobile de la masculinité métaphysique, de l'éternel νοῦς. Cependant, il est dit que « Çiva sans Çakti serait incapable de tout mouvement », serait « inactif » et que, par contre, Çakti, ou *prakritî*, sans Çiva serait inconsciente — *acit* —, donc privée de l'élément lumineux. Les couples divins unis du panthéon hindouiste et indo-tibétain servent à désigner l'association constante de l'élément çivaïque et de l'élément çaktique dans tout ce qui est manifesté. Plotin (III, 5, 8) dit que les dieux mâles sont définis par le *noûs*, les déesses par la *psyché*, et qu'à tout *noûs* est unie une *psyché*. Il ajoute que la *psyché* de Zeus s'appelle Aphrodite, déesse que des prêtres et des théologiens, dit toujours Plotin, identifient également à Héra.

Nous ne nous attarderons pas sur des références analogues qui pourraient être empruntées à d'autres traditions, car elles n'ajouteraient pas grand-chose aux structures fondamentales que nous venons d'indiquer. Nous ferons seulement allusion à certaines idées de la Kabbale hébraïque et du gnosticisme chrétien. Dans la première, la « féminité du divin » — la *nubka* opposée à *duchra* — est généralement représentée par la Shekinah, force ou principe entendu comme l'« épouse du Roi », et il y est question des « noces sacrées » — *zivuga kadisha* — du Roi et de la Reine, de Dieu et de sa Shekinah [16]. Ce qui importe surtout ici, c'est de souligner l'aspect de cette hypostase féminine — éternel féminin sous la protection duquel se trouvent toutes les femmes du monde [17] : il nous est présenté comme un équivalent de l'Esprit Saint vivifiant, un pouvoir, influence ou « gloire » immanente à la création : pouvoir distinct, donc, de la pure transcendance du divin et susceptible de se détacher de lui (nous verrons que c'est également le cas de la Çakti hindoue dans la phase

15. Plutarque (*Isis et Osiris*, 52) dit que Pénia « est la matière première qui est elle-même privation, mais qui est remplie par le bien [synonyme, ici, de l'être], qui tend toujours vers lui et réussit à participer du bien ».

16. *Zohar*, I, 207*b* ; III, 7*a*.

17. *Ibid.*, I, 288*b*.

« descendante » de la manifestation) ; c'est pourquoi la Kabbale parle aussi de l'état d'« exil » de la Shekinah. Mais celle-ci, en tant que « gloire présente en ce monde », mène à une autre relation. La « gloire », en effet, ne fut pas comprise dans l'Antiquité comme une abstraction personnifiée, mais comme un pouvoir ou feu divin (le *hvarenô* iranien) : notion proche de la « flamme vivante » symbolisée par Vesta, qui renvoie, par une série de transitions que Cumont [18] a mises en relief, à l'idée d'une divinité féminine complémentaire et d'un pouvoir efficace, comme l'est la « Fortune », spécialement sous son aspect de *Fortuna Regia*.

Dans le christianisme — religion qui a intégré et absorbé des thèmes empruntés à des traditions très hétérogènes — l'« Esprit » n'a pas de traits bien définis ; il n'est pas « féminin » lorsqu'il féconde la Vierge, ni lorsqu'il se présente, dans l'Ancien Testament, comme principe se tenant au-dessus des Eaux. Toutefois, en hébreu et en araméen, le mot « esprit » est du genre féminin, et dans le gnosticisme chrétien — dans l'*Évangile des Hébreux* —, on rencontre l'expression, rapportée au Christ, « ma mère, l'Esprit Saint » [19], tandis que le terme grec pour « esprit », πνεῦμα, peut correspondre au sanskrit *prâna*, « souffle, force vitale, force de vie ». Il en résulte, pour l'Esprit Saint, dont la descente fut parfois représentée comme une descente de flammes, une convergence significative avec la Shekinah. Par ailleurs, l'Esprit Saint a souvent été symbolisé par la colombe, laquelle avait été auparavant associée aux grandes divinités féminines méditerranéennes, à la Potnia crétoise, à Ishtar, à Derkétô, à Mylitta, à Aphrodite elle-même, comme pour en représenter la force et l'influence [20]. Et ce sont des colombes qui apportent à Zeus sa nourriture, l'ambroisie [21].

La femme divine du gnosticisme est essentiellement Sophia, entité aux nombreux visages et aux multiples dénominations. Parfois identifiée à l'Esprit Saint, elle est aussi, selon ses divers contenus, la Mère ou Mère Universelle, la Mère des Vivants ou Mère Resplendissante, la Puissance d'en haut, Celle-de-la-Main-Gauche (par opposition au Christ, entendu comme son époux et Celui-de-la-Main-Droite), la Luxurieuse, la Matrice, la Vierge, l'Épouse du Mâle, la Révélatrice des Mystères parfaits, la Sainte Colombe de l'Esprit, la Mère Céleste, la Fourvoyée, Hélène (c'est-à-dire en fait Séléné, la Lune) ; Sophia fut conçue comme la Psyché

18. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles [3], 1913, p. 96 sq.

19. Cité dans Origène, *In Johan.*, II, 12. Cf. Saint Jérôme, *In Matth.*, II, vii, 7, où revient la même expression et où il est rappelé qu'en hébreu *ruach*, « esprit », est féminin.

20. Cf. G. Glotz, *La civilisation égéenne*, Paris, 1952, qui parle de la déesse-colombe ou de la déesse à la colombe, celle-ci pouvant être un symbole de la déesse ou bien s'identifier à elle. « Émanation de la déesse, la colombe est l'esprit qui sanctifie tous les êtres et tous les objets sur lesquels il se pose. Par elle s'accomplit la possession divine » (p. 285).

21. Homère, *Odyssée*, XII, 63.

du monde et comme l'aspect féminin du Logos [22]. Dans la *Grande Révélation* de Simon le Gnostique, le thème de la dyade et de l'androgyne est présenté en des termes qui méritent d'être rapportés : « Il est celui qui fut, qui est et qui sera, pouvoir mâle-femelle comme le préexistant pouvoir illimité qui n'a ni commencement ni fin, car il existe dans l'Un. Ce fut de ce pouvoir illimité que la pensée, celée dans l'Un, procéda tout d'abord, devenant deux... Et il advint ainsi que ce qui fut, de lui, manifesté, bien qu'étant un, se trouva être deux, mâle et femelle, ayant la femelle en soi-même » [23].

33. — *Archétypes « démétriens » et archétypes « aphrodisiens ». La Vierge. La nudité abyssale*

Jusqu'ici, nous avons considéré surtout la polarité primordiale en des termes abstraits et métaphysiques ; nous l'étudierons maintenant brièvement sous la forme de figures divines proprement dites, de théophanies et de kratophanies. Répétons-le : pour l'Antiquité traditionnelle, ces figures furent des *arkhai*, des êtres réels. Avec elles, on se rapproche déjà du plan existentiel, donc de la sexualité humaine concrète, les significations du mythe sacré se rattachant, dans ce nouveau domaine, à des cultes, à des institutions, à des actions rituelles. Une habileté particulière dans la discrimination est cependant nécessaire si l'on veut dégager des caractérisations différenciées dans le champ mythologique. On rencontre en effet dans celui-ci une foule de figures ayant presque toujours un caractère polyvalent, servant donc de base à des contenus très variés, tant en raison de la multiplicité des aspects qu'on peut découvrir et examiner dans ces figures, que pour des causes extérieures, historiques : le mélange, la transformation ou la juxtaposition de mythèmes et de cultes divers dans les civilisations et parfois même dans le cadre d'une seule et même civilisation.

En ce qui concerne le principe féminin, la grande variété de ses images ou épiphanies peut être ramenée à deux types fondamentaux, que nous appellerons le *type démétrien* et le *type aphrodisien*, et qui se présentent à nous comme les archétypes éternels de la mère et de l'amante humaines. Ils correspondent à la « puissance du divin », *ousia*, *hylé* ou *çakti*, sous ses aspects de force à l'état pur, de force qui a reçu une forme de l'éternel masculin et qui est devenue vie alimentant une forme.

22. Cf. G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, cit., p. 247-248.
23. *Ibid.*, p. 129-130.

Le type démétrien est attesté dans le vieil Occident dès le paléolithique supérieur ; il se continue au néolithique, se concrétise dans les divinités maternelles préhelléniques, réapparaît dans une zone méridionale qui, partant des Pyrénées, rejoint, par-delà la culture égéenne, l'Égypte et la Mésopotamie [24], l'Inde pré-aryenne et la Polynésie. Le thème de la fécondité est au premier plan ; en tant que traduction naturaliste de l'idée de la Déesse comme vie et origine de la vie, il s'exprime dans les informes idoles stéatopyges du paléolithique. Avant de se manifester sous la forme tardive et chaste de la Déméter hellénisée, il apparaît aussi dans les déesses nues plus anciennes, les représentations les plus drastiques étant constituées par la déesse aux innombrables mamelles et par les images féminines nues, debout ou couchées sur le dos, les jambes fortement écartées, pour montrer leur organe sexuel, mais aussi pour libérer, faire couler le *sacrum* sexuel sous la forme d'une énergie magique, du *mana* fécondant de la *Genitrix* ou *Mater* primordiale [25]. Dans certains peuples primitifs, le même thème s'exprime de façon typique dans le dessin linéaire stylisé de la matrice et de l'organe sexuel — le triangle inversé ▽, parfois avec un trait dans l'angle inférieur, qui évoque le début de la fente vulvaire — adopté comme symbole d'une force magique destinée à fertiliser et, en même temps, à effrayer, à faire reculer ceux qui ne doivent pas s'en approcher [26]. On peut tirer un sens analogue du geste féminin de l'ἀνάσυρμα, consistant à relever sa robe pour montrer son sexe, geste qui eut aussi le deuxième des sens dont on vient de parler : dans la légende, par exemple, c'est par ce geste que les femmes lyciennes font reculer les ondes menaçantes de Poséidon [27], et, dans le cycle islamique, c'est par ce geste uni au rejet du voile, que l'ancienne déesse lunaire al-Uzzas arrête l'envoyé du Prophète qui voulait abattre les arbres consacrés à la déesse [28].

Ce n'est pas le lieu de se pencher sur les multiples noms portés par la Grande Déesse, par la *Magna Mater Genitrix*, image du principe démétrien, mais aussi pouvoir, force très réelle. Elle est la Terre Mère. C'est l'iranienne Ardvî qu'Ahura Mazda appelle « mon Eau », et qui est mise en relation avec un fleuve mythique descendant des hauteurs, d'où proviendraient les eaux de la terre, sous leur signification symbolique d'énergies vitales, de forces de fécondité et de fertilisation. Le principe

24. Cf. A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea*, Milan, 1909, p. 90 sq., 100.

25. Cf. J. Przyluski, *La Grande Déesse*, Paris, 1950, p. 26-27, 48, 70, 127, 156-157 ; U. Pestalozza, *La religione mediterranea*, Milan, 1951 ; G. Contenau, *La déesse nue babylonienne*, Paris, 1914.

26. H. Ploss-M. Bartels, *Das Weib*, cit., vol. I, p. 137-138. On se rappellera que ▽ est à la fois le signe des Eaux, de la Çakti et du désir.

27. Cf. J.J. Bachofen, *Le Madri e la virilità olimpica*, cit., p. 82 sq.

28. Cf. F. Altheim, *Der unbesiegte Gott*, Hambourg, 1957, p. 31.

humide constitue ici la substance élémentaire de la Déesse, et une étymologie néoplatonicienne met aussi en relief l'autre respect de ce principe lorsqu'elle fait dériver le nom d'une épiphanie de la déesse, Rhéa, de *rein* = couler. C'est pourquoi nous voyons des déesses de type démétrien, comme l'Héra argienne, mais aussi de type amazonien, comme Pallas Athéna, retrouver leur virginité en se plongeant dans les eaux, leur substance primordiale, qui, comme telle, les renouvelle et les rend à leur nature propre [29]. Un mythème des Mystères de Héra qui nous a été transmis, nous montre la déesse sortant toujours vierge du bain rituel dans les eaux de la source Kanathos [30]. On peut aussi rappeler la relation existant entre le culte romain de Vesta et l'eau des sources ou l'eau qui coule : elle seule était utilisée, en tant qu'« eau vive », dans certains rites purificateurs pratiqués par les Vestales — *acqua vivis fontibus amnibusque hausta* [31]. De même Gangâ, la Grande Déesse hindoue, est celle qui trouve dans le fleuve sacré, dont les eaux lavent de tout péché, sa manifestation, sa « forme liquide » [32].

Dans le monde de ces figures, on se trouve donc devant l'hypostase suprême lorsque la Grande Déesse se présente comme celle qui, semblable à la Gaïa d'Hésiode, engendre son époux, ou bien engendre en se faisant féconder par un époux qui est lui-même né d'elle dans un premier temps, qui est donc à la fois son fils et son amant : parèdre qui occupe, par rapport à elle, une position subordonnée et purement instrumentale, et qui est souvent considéré comme un être éphémère destiné à mourir, pour ne renaître que grâce à la déesse (Tammuz et Attis face à Rhéa-Cybèle et à Ishtar), car le vrai principe et la source de la vie sont en elle. On est ici sur la ligne de frontière tant des scissions et absolutisations qui donnent naissance à la gynécocratie d'orientation démétrienne (non nécessairement comme souveraineté sociale de la femme, mais, en règle générale, comme prédominance de tout ce qui se rapporte à elle, ici à elle en tant que mère), que des régressions qui mènent à l'idée, analysée par nous en temps opportun, de l'immortalité tellurique, ou immortalité de la Mère. C'est dans le cadre de ces absolutisations que le principe féminin, lié principalement à la Terre, peut aussi être élevé au rang de divinité céleste souveraine, de *Magna Mater Deorum* : une transformation qu'on observe spécialement dans le cas de la déesse égyptienne Isis. Celle-ci, qui à l'origine avait été une déesse tellurique — la terre noire d'Égypte baignée et fécondée par le courant du Nil, représentant le mâle Osiris, dans le symbolisme cosmique et

29. Cf. U. Pestalozza, *Op. cit.*, p. 408, 450.
30. Cf. K. Kerényi, *Figlie del Sole*, tr. it., Turin, 1949, p. 110-111.
31. Tacite, *Histoire romaine*, IV, 53.
32. Cf. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., p. 41, 127.

naturaliste — s'introduit en effet dans le monde céleste et devient la « Maîtresse du Ciel », « Celle qui procure la lumière du Ciel », la « Reine de tous les dieux » [33]. La déesse élamite, de même, porte la tiare de la souveraineté, elle qui tient dans sa main droite la coupe — où les mortels viennent boire le fluide vital enivrant — et dans sa main gauche l'anneau, symbole du cercle indéfini de la génération. Lorsque la Grande Déesse, de Terre Mère qu'elle était, prend, en particulier, la forme d'une divinité lunaire, c'est alors qu'apparaît une nouvelle expression d'une des deux significations fondamentales de la féminité archétype. La lune, en effet, est l'astre changeant ; associée à la force en acte partout où il y a changement, altération et transformation, elle reflète, d'une certaine façon, la nature même des Eaux et de la ὕλη cosmique. Astre nocturne, maîtresse de la nuit — « astre changeant et inconstant » au niveau de la transposition morale —, la lune, en vertu de cette relation, a été jugée féminine et associée à l'archétype de la féminité divine ; c'est ainsi que le croissant de lune figure parmi les attributs de l'Ardvî iranienne, dont on a dit qu'elle est l'« Eau » d'Ahura Mazda.

Mais peut-être est-ce dans les épiphanies hindoues de la Grande Déesse — Kâlî, dont nous avons déjà parlé, Bhairâvî, Karalâ et, surtout, Durgâ (autant de formes d'apparition de l'épouse ou *çakti* du « mâle divin ») — que le principe aphrodisien de la féminité primordiale en tant que force dissolvante, bouleversante, extatique et abyssale du sexe, trouve sa meilleure expression : comme l'opposé de la féminité démétrienne. Dans le monde méditerranéen, c'est essentiellement Ishtar, déesse de l'amour, qui a possédé ces traits ; on peut rapprocher d'elle bon nombre d'autres déesses présentant une structure analogue : Mylitta, Astarté, Tanit, Ashera, Anaïtis. Un point fondamental doit être souligné ici. Le nom de Durgâ, pendant hindou d'Ishtar, signifie l'« Inaccessible » ; mais elle est aussi la déesse de certains rites orgiaques. Les déesses méditerranéennes mentionnées sont souvent dites « vierges », παρθένος. Ishtar est « vierge », bien qu'elle soit aussi, en même temps, la « Grande Prostituée », la « Prostituée Céleste » [34]. Kâlî elle-même est considérée comme « vierge », en tant qu'Adya-Kâlî — elle est *kumarîrûpa dharîni*. Certaines déesses aphrodisiennes qui ont des amants, et même des déesses

33. Cf. E.A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, Londres, 1904, vol. II, p. 213-216 ; Apulée, *Métamorphoses*, XII, 5. Il est à peine besoin de souligner que la Vierge des chrétiens, figure jouant objectivement un rôle très modeste dans le Nouveau Testament, et devenue la « Reine des Cieux », est une réapparition de cette hypostase.

34. Le nom des prostituées sacrées, appelées elles aussi « vierges », et dont nous parlerons, dérive du nom, Innini-Ishtar, de la déesse : nom qui cependant fut étendu aux prostituées courantes, *ishtaritu*. Les unes et les autres empruntent leur nom à la déesse parce qu'on pensait qu'elles en reflétaient ou en incarnaient, d'une certaine manière, la nature. Cf. S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 75-76, 80-82.

démétriennes, qui sont des mères, sont conçues comme des vierges. *Porné*, *Hetaïra*, *Pandémos* : autant de qualificatifs qui furent réputés compatibles, dans le monde égéen et anatolien, avec celui, opposé, de « vierge ». Shing-Moo, la Grande Déesse, la Vierge Mère chinoise, est simultanément la patronne des prostituées. Si nous passons dans un autre univers culturel, nous constatons que les Houris célestes islamiques sont décrites comme toujours vierges, bien qu'elles s'offrent sans interruption à l'embrassement des élus ; on retrouve même une trace de cette idée, transposée sur un plan matérialiste, dans le dogme chrétien selon lequel Marie, ayant conçu sans avoir été fécondée par un homme, serait restée vierge même après son accouchement.

Le sens le plus profond de tous ces exemples n'a été saisi que superficiellement par ceux qui ont fourni l'explication suivante : dans l'Antiquité, on usait parfois du terme « vierge » pour désigner, non seulement la femme qui n'avait pas encore eu d'expériences sexuelles, mais la femme non mariée, la jeune fille qui, certes, pouvait avoir eu des rapports avec un homme, mais non en qualité d'épouse, et qui voulait éviter la subordination et le lien conjugaux [35]. En réalité, ce qui importe le plus dans tout cela, c'est la capacité de la *materia prima* de recevoir toute forme et de s'en imprégner sans être jamais épuisée, sans être possédée dans sa racine ultime [36]. La virginité, par conséquent, désigne ici le fait d'être insaisissable, abyssale, le caractère ambigu et élusif de la « femme divine », ce qui constitue l'aspect « Durgâ » (« inaccessible ») de celle-ci et qui est aussi en relation avec la qualité froide, susceptible de coexister avec la qualité ardente et fascinante de la nature aphrodisienne, de l'hétaïre. On sait que l'image la plus courante des Sirènes — qui furent elles-mêmes considérées aussi bien comme des « vierges » que comme des enchanteresses — les représente avec la partie inférieure du corps ichtyomorphe, humide et froide.

Un caractère analogue spécifie également, sous un certain angle, les divinités féminines de type amazonien, dont la chasteté ou virginité au sens courant n'est souvent qu'un trait tardif venu s'ajouter à des figures

35. L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896, vol. II, p. 413, 442, 449 ; R. Briffault, *The Mothers*, New York, 1927, vol. III, p. 169-170. Du reste, le terme *kumarî* possède une signification analogue : en Inde, il peut vouloir dire « vierge », mais aussi « jeune femme », « jeune fille » (comme l'allemand *Jungfrau*), sans qu'entre nécessairement en question la virginité anatomique.

36. Ainsi, Plutarque dit d'Isis : « Isis est le principe féminin de la nature, celui qui peut accueillir toute la genèse, si bien que Platon l'a appelée la "nourrice" et "celle qui reçoit tout" et la "multitude", "celle aux dix mille noms", parce qu'elle est transformée par le Logos et reçoit toutes les formes, toutes les idées ». Dans un hymne ancien, Isis-Neit est aussi appelée « l'inconnue », la « profondément cachée », « celle qu'il est difficile d'atteindre », la « grande divinité jamais vaincue », et l'on implore qu'elle se montre nue, qu'elle « se libère de ses parures ». Cf. E.A. Wallis Budge, *Op. cit.*, vol. I, p. 459.

plus archaïques, par suite d'un processus de moralisation. On sait par exemple que Diane-Artémis et Athéna, essentiellement conçues comme vierges dans le monde grec, avaient été, en tant que divinités préhelléniques et pélasgiennes, des déesses mères du type dont on a parlé plus haut. Le fait que dans ce contexte les déesses vierges et Ishtar elle-même, à la fois vierge et prostituée, aient pu se présenter aussi comme des divinités de la guerre et de la victoire (la *Venus Victrix*, Ishtar invoquée comme « Maîtresse des armes », « Arbitre des batailles » — la présence des deux thèmes est typique dans l'invocation suivante adressée à cette déesse : « Tu es forte, ô Maîtresse de la Victoire, toi qui peux susciter mes désirs violents » [37]), a été bien interprétée par Przyluski. Cet auteur a fait remarquer que la Grande Déesse est aussi la divinité des combats parce que la guerre, dans ce cas, est considérée essentiellement sous son aspect d'action qui détruit et qui tue [38]. C'est pour la même raison qu'Aphrodite assume, en tant que ἀρεία, les traits d'une divinité guerrière et revêt le sens ésotérique de « puissance », de *çakti*, propre à Arès-Mars. Ainsi est bien mise en relief l'ambiguïté d'un pouvoir qui est en même temps pouvoir de vie et pouvoir de mort. D'Astarté, il fut dit très précisément : *Diva Astarte, hominorum deorum vita, salus, rursus eadem quae est pernicies, mors, interitus* [39]. C'est la déesse lunaire lumineuse, mais qui a pour autre face la déesse « noire » abyssale, la *Mater Tenebrarum*, l'Hécate souterraine (Artémis vierge a aussi revêtu parfois l'aspect de Hécate), la Junon infernale, *Domina Ditis* (Virgile), Ishtar et Kâlî, « Mère terrible ». Autant d'archétypes où converge également le symbolisme de figures dérivées, comme les vierges des batailles et des tempêtes, les walkyries nordiques, les *fravashi* iraniennes. Les hommes cherchent à utiliser et à lancer alors la déesse, pouvoir déchaîné et pouvoir de mort, contre leurs ennemis. La déesse revêt donc aussi les traits d'une déesse de la guerre, de la Promakhos au lion, portant le javelot et l'arc. Et lorsque ce pouvoir mène à la victoire, la Vierge, enfin, apparaît comme déesse du triomphe. Aussi Durgâ est-elle également la vierge noire — *krishna kumarî* — invoquée comme celle qui accorde la victoire dans la bataille [40]. En ce qui concerne l'aspect « infernal » de cet ensemble, il sera intéressant de dire quelques mots sur la *devotio* romaine, rite ténébreux par lequel un chef de guerre s'offrait en victime volontaire aux forces infernales pour les déchaîner contre l'ennemi : dans l'invocation, après les divinités lumineuses, Mars compris, vient le nom de Bellone, qui est précisément une déesse de la guerre au

37. Cité dans W. King, *Seven Tables of Creation*, Londres, 1902, p. 223.
38. J. Przyluski, *Op. cit.*, p. 28.
39. W. King, *Op. cit.*, et, plus généralement, W.H. Roscher, *Die Grundbedeutung der Aphrodite und Athena*, Leipzig, 1883, p. 76 sq.
40. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., p. 70-71, 76, 115, 117.

[illegible]s dont on a parlé, mais que des auteurs anciens ont aussi identifiée aux autres formes de la Grande Déesse [41]. Il faut citer en outre la déesse égyptienne Sekhmet, à tête de lion, déesse nue de la guerre qui se réjouissait des sacrifices sanglants et dont on disait qu'elle se donnait vivante aux vainqueurs.

On peut voir une transposition morale de l'aspect ontologique « Durgâ » de la déesse dans la cruauté que lui attribuent différents mythèmes qui se sont cristallisés autour de figures de ce genre. La déesse se complaît dans le sang et la mort. Cela est visible sous le mode le plus net chez Kâlî. Mais dans plusieurs régions de la Grèce, à Sparte, à Brauron et ailleurs, on offrait à l'époque archaïque des sacrifices humains à Artémis Orthia, dite aussi Tauria ; lorsque ceux-ci furent abolis, il resta comme trace le rite de la *diamastigosis*, de la flagellation des adolescents à Sparte lors des fêtes de cette déesse, afin que leur sang en baignât l'autel : car la déesse vierge aimait le sang. Dans d'autres cités grecques, les adorateurs de Déméter, eux aussi, se flagellaient réciproquement. La fête de Cybèle, qui à Rome s'inspirait du culte de la Grande Déesse, était célébrée du 15 au 27 mars, ce dernier jour étant marqué dans le calendrier comme *dies sanguinis*. Ce jour-là, les prêtres de la déesse se fouettaient et s'infligeaient des blessures en unissant leurs cris au son des flûtes et des timbales. Puis, après une veillée mystérieuse, les initiés, disait-on, s'unissaient à la Grande Déesse [42]. Les rites orgiaques consacrés à la déesse Ma, qui était aussi une déesse de la guerre, avaient un caractère semblable. Il est un phénomène qui rentre dans le même contexte : l'exécution de sacrifices sanglants était souvent confiée à des prêtresses ; ainsi parmi les Gaulois et les Indiens d'Amérique. Il y avait aussi un rite archaïque pratiqué par les Vestales, les vierges sacrées romaines, gardiennes de la flamme qui est vie, rite consistant à jeter dans le Tibre

41. Il apparaît de manière assez évidente que les attributs théologiques de la Vierge Marie, dans le christianisme, sont une absurdité si l'on se réfère au rôle joué par la mère de Jésus dans les Évangiles ; ces attributs ne sont compréhensibles qu'en tant que transfert sur Marie des attributs de la Grande Déesse préchrétienne. Même certains attributs des litanies canoniques, comme « mère inviolée », « vierge puissante », ont une coloration « durgique », non moins que ceux de « jardin fermé » et de « source scellée ». Dans les anciennes invocations, les traits amazoniens, parmi d'autres traits, ne manquent pas. Ainsi, par exemple, dans l'Hymne acatiste attribué à saint Germain, patriarche de Constantinople : l'« épouse inviolée » est qualifiée aussi de « génératrice de la lumière indicible, maîtresse qui surpasse tout enseignement, illuminatrice de l'esprit des croyants, entrée de la porte du paradis, science radieuse de la grâce, éclair qui illumine l'âme, *foudre qui terrifie les ennemis*, vivante image de l'Eau du baptême, "toi qui laves la souillure du péché, *toi qui donnes les victoires, toi qui disperses les ennemis*, de mon corps" », etc. Cf. P. Regamey, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, Paris, 1946, p. 76-77.

42. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906, chap. III ; J. Przyluski, *Op. cit.*, p. 29-30.

vingt-quatre mannequins ; mais l'opinion dominante estime qu'il s'agissait à l'origine de victimes humaines sacrifiées.

On peut maintenant se pencher sur la signification de la nudité de la femme divine sous son aspect « Durgâ », par opposition à la signification, déjà examinée, de la nudité de l'archétype démétrien-maternel, principe de la fécondité. C'est le *nu abyssal* aphrodisien. L'une de ses expressions symbolico-rituelles le plus fortes et le plus suggestives se rattache à une danse originellement sacrée, la danse des sept voiles. L'enseignement des Mystères comprenait le symbolisme de la traversée des sept sphères planétaires et le détachement progressif des déterminations ou conditionnements se rapportant à elles, conçus comme autant de vêtements ou d'enveloppes à rejeter pour atteindre l'état de complète « nudité » de l'être absolu et simple, qui est seulement lui-même, lorsqu'on est passé au-delà des « sept ». Dans ce contexte, Plotin [43] parle précisément de ceux qui s'élèvent par degrés dans les Mystères sacrés, déposant leurs vêtements et avançant nus, et il est question, dans le soufisme, du *tamzig*, du déchirement des vêtements durant l'extase. Dans le domaine opposé, celui de la « nature », le processus correspondant, c'est la dénudation de la puissance féminine : elle se libère de toutes ses formes pour se manifester dans son élémentarité, dans sa substance « vierge » antérieure et supérieure à toute forme. C'est cela précisément qui est symbolisé dans la danse : la femme enlève progressivement les sept voiles qui la recouvrent, pour se montrer complètement nue, exactement comme dans l'invocation égyptienne déjà citée, demandant qu'Isis apparaisse nue, et aussi comme dans le mythe d'Ishtar qui descend aux enfers et qui, chaque fois qu'elle passe par l'une des sept portes, laisse une partie de ses ornements et de ses vêtements. C'est l'inverse de la nudité ouranienne, c'est la nudité féminine abyssale, qui peut également agir de façon meurtrière : la vision de la nudité de Diane provoque la mort d'Actéon (« Diane invulnérable et mortelle »), celle d'Athéna aveugle Tirésias. A titre de trace rituelle, il y a l'interdiction, ou le tabou, de la nudité, qu'on rencontre dans certaines légendes et certaines coutumes, y compris parmi les primitifs. Dans les Mystères grecs, la vision des images toutes nues correspondait au degré suprême de l'initiation, à l'*epopteia* ; et cela a pour pendant, par exemple, dans le domaine du féminin, le rituel des pratiques sexuelles tantriques : la femme à employer y apparaît comme l'incarnation de *prakritî*, femme divine et substance primordiale cachée sous les formes infinies de la manifestation ; lorsqu'elle est nue, la femme désigne cette substance même, libérée de toute forme, c'est-à-dire la substance à l'état « vierge » et abyssal. Dans le rite, d'ailleurs, la nudité féminine est progressive, l'union avec la femme complètement nue n'étant pas permise

43. Plotin, *Ennéades*, I, iv, 7.

à tout le monde, mais seulement aux initiés tantriques de niveau supérieur, comme si seuls ces derniers pouvaient soutenir la vue de l'abyssal, de la nudité de la Vierge, et s'unir à elle sans danger mortel ni profanation [44]. Il se peut que la paradoxale union rituelle d'un ascète et d'une prostituée lors de la fête du Mahâvrata, ait une signification analogue : l'idée étant que la femme ramenée à sa *materia prima*, substrat potentiel et insaisissable de toute forme (la « prostituée »), ne saurait avoir comme parèdre adéquat que l'homme qui, par l'ascèse, s'est à son tour réintégré dans son propre principe, dans la *materia prima* opposée, à savoir dans la virilité transcendante. Au chapitre des symboles, on peut mentionner enfin la formule hermétique qui dit que l'Époux et l'Épouse doivent avoir ôté tous leurs vêtements et s'être bien lavés avant d'entrer dans le lit nuptial où s'accomplit le *mysterium conjunctionis* [45].

Mais nous aurons l'occasion de nous occuper plus loin de ces ensembles rituels. Pour l'instant, nous terminerons en indiquant quel trait spécifique est mis en relief dans certaines épiphanies de la Grande Déesse, comme par exemple Varunânî. Celle-ci est une divinité hindoue qui porta successivement les noms de Vârunî ou de Surâ, et qui se présenta comme une divinité du ciel, des eaux et des boissons enivrantes. En pâli, le terme *vârunî* désigne en effet soit une liqueur enivrante, soit une femme ivre ou possédée, et, dans la littérature épique, Vârunî ou Sûra est la « fille » de Varuna, le dieu ouranien viril, une fille qui procure aux dieux joie et ivresse. La relation entre Vârunî et les boissons enivrantes est évidente en Inde (au point que, dans certains textes, boire *devî vârunî* — la manifestation de la déesse, la déesse sous sa « forme liquide » — est synonyme de boire ces boissons). Tandis que Sûra, nom donné à la même divinité dans la littérature épique, est aussi, en Iran, l'un des noms de la Grande Déesse [46]. Même dans les hymnes de l'austère Çankara, la déesse est associée aux boissons enivrantes, porte la coupe ou bien est elle-même ivre [47]. L'aspect du féminin comme principe ou cause de l'ivresse se fixe donc dans cet archétype. Et l'ivresse en question peut revêtir deux formes : une forme inférieure et élémentaire, dionysiaque, sauvage et ménadique ; une forme supérieure, transfiguratrice et lumineuse.

44. J. Evola, *Le yoga tantrique*, cit.

45. Cf. A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 266. Faisons allusion, en passant, à l'aspect magique de la nudité rituelle. C'est lorsqu'est rétabli l'état élémentaire, « nu », libéré de la forme, du principe qui s'incarne — et qui correspond à la véritable nature propre de l'être —, c'est alors que la puissance hyperphysique de ce principe se manifeste. D'où, comme contrepartie analogique et rituelle, la prescription de la nudité dans l'accomplissement de certaines opérations.

46. Cf. J. Przyluski, *Op. cit.*, p. 139 ; *Mahânirvâna-tantra*, X, 110. Il est intéressant de savoir que, chez les Incas, la reine tirait son nom — « Mère splendide » — d'une substance enivrante, le cola, substance qui, selon la tradition, avait une origine divine (L. Lewin).

47. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., p. 26-28, 58-59.

La christianisme a obscurément fixé cette deuxième forme dans la figure de la Vierge Marie qui domine, qui écrase sous ses pieds le croissant de lune ou encore le serpent, lequel a symbolisé dans l'ésotérisme hébraïque, sous le nom de Nahash, le principe élémentaire, cosmique, du désir. Cela pourrait n'être pas sans rapport avec la division existant dans les Mystères antiques de la Mère entre les petits Mystères, rattachés à Perséphone des enfers, elle-même liée à Aphrodite, qu'on célébrait au printemps, plus ou moins à la même période que plusieurs fêtes orgiaques et telluriques, d'une part ; et les grandes fêtes d'Eleusis, d'autre part, célébrées en automne. On pourrait aussi rappeler la déesse égéenne, « Notre Dame des Flots » et *Stella Maris*, sous son double aspect de déesse qui descend des cieux et de déesse qui remonte depuis les régions infernales, de « déesse aux colombes », d'une part, de « déesse aux serpents » et aux panthères, de l'autre [48].

Un dernier point : lorsque la substance ou puissance cosmique reste d'une certaine façon freinée dans son caractère fluide, fuyant, incompressible, quel que soit l'aspect ou situation par lequel elle se fixe dans une forme donnée, nous sommes en présence du principe démétrien sous la forme des figures féminines en tant qu'« épouses » unies à un dieu par le lien monogamique ou mono-andrique : la substance, dans ce cas, ce n'est plus la « Vierge », ni la « Prostituée », mais l'épouse divine comme « source scellée ». Sur le plan de la traduction morale de l'archétype, on observe des manifestations de chasteté et de fidélité qui peuvent finir par cacher la nature originelle de cette substance (la Grande Déesse en tant qu'elle est Héra). Dans le mythe, les couples divins sexués connaissant des rapports relativement harmonieux et équilibrés, correspondent à cette situation ontologique.

34. — *Les différenciations typiques de la virilité dans le mythe*

Si l'on considère les figures typiques du mythe qui incarnent le principe masculin, on se trouve renvoyé à des divinités qui, d'une certaine manière, servent de pendant à l'apparition du féminin sous son pur aspect aphrodisien, puis sous son aspect « Durgâ » et enfin sous son aspect démétrien-maternel.

Une telle morphologie a été partiellement exposée par Bachofen, qui s'est essentiellement appuyé sur les mythèmes que l'Antiquité méditerranéenne créa autour de la figure de Dionysos grâce à des associations qui

48. Cf. G. Glotz, *Op. cit.*, p. 290-291.

donnent l'impression, à première vue, d'un syncrétisme désordonné, mais qui renferment en réalité des significations profondes [49].

En premier lieu, comme limite inférieure, il faut envisager la forme tellurique et « poséidonienne » de la virilité. Dionysos, à ce niveau, fut associé soit à Poséidon, dieu des Eaux, soit à Osiris, conçu comme le courant du Nil qui irrigue et féconde Isis, la terre noire d'Egypte. L'association de Dionysos à Héphaïstos-Vulcain, dieu du feu souterrain, se rapporte à un plan déjà plus élevé. Dans le premier de ces mythèmes, on observe une « dé-localisation » du symbolisme des Eaux, celles-ci désignant maintenant le principe humide de la génération, en rapport avec la conception purement phallique de la virilité : le dieu n'est mâle qu'en tant que fécondateur de la substance féminine ; comme tel, il est, d'une certaine façon, subordonné à celle-ci. Le passage au dieu du feu souterrain mène à peine plus loin, puisqu'il s'agit d'un feu terrestre encore trouble, sauvage et élémentaire, dont la contrepartie reste toujours la féminité aphrodisienne sous son aspect versatile (Aphrodite, en tant qu'épouse infidèle de Vulcain).

Bachofen découvre une épiphanie plus élevée du principe masculin en Dionysos, lorsque ce dieu se présente comme une nature lumineuse et céleste, en vertu de son rattachement à Lunus, en premier lieu, puis au Soleil et à Apollon. Mais le mythe nous montre Dionysos, même lorsqu'il revêt ces formes-là, toujours accompagné de figures féminines en relation avec l'archétype de la Grande Déesse, chose qui indique la présence d'une limite ; limite bien visible, d'ailleurs, dans le fait que même lorsque Dionysos devient un dieu solaire, le Soleil, ici, n'est pas considéré sous son aspect de pure lumière immobile, mais bien comme l'astre qui meurt et renaît. On sait qu'il s'agit là, précisément, d'un thème central du dionysisme orphique, qui vient ainsi se ranger dans le cadre de la religion de la Mère, Dionysos se retrouvant dans la même situation qu'Attis et Tammuz, divinités masculines et mortelles que la Déesse immortelle fait sans cesse renaître (aux côtés de Cybèle, en effet, on trouve aussi Sabazios, souvent identifié à Dionysos, au lieu d'Attis) : ici, de même, le Soleil décline et revient, sa lumière n'est pas encore la lumière ferme et abstraite de l'être pur, du pur principe olympien.

Le développement ultérieur de la série étudiée ici comporte le passage à une autre structure mythique, au-delà de celle centrée sur Dionysos. L'anneau de conjonction est alors représenté par Dionysos en tant qu'adversaire et vainqueur des Amazones, ainsi que par la trahison d'Aphrodite, qui s'unit à Arès, dieu de la guerre. Bien qu'Arès — le Mars grec — ait encore certains traits de la virilité sauvage, il y a là une transition vers des figures qui incarnent une virilité non plus phallique ou

49. A propos de ce qui suit, cf. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, cit., § 76, 109, 111, 112.

dionysiaque au sens confus et élémentaire, mais une virilité héroïque. C'est l'Héraklès dorien qui est l'incarnation la plus typique de cette virilité. Héraklès est lui aussi un vainqueur des Amazones, et un ennemi de la Mère (de Héra précisément, tout comme l'Hercule romain est l'adversaire de Bona Dea). Il se libère du lien de la Mère, tout en en possédant le principe, puisque, dans l'Olympe, il obtient Hébé, l'éternelle jeunesse, pour épouse, après avoir su trouver la voie du jardin des Hespérides et y cueillir la pomme d'or, symbole qui renvoie lui-même à la Mère (les pommes avaient été données par Gaïa à Héra) et à la force-vie.

Sur un plan plus élevé qu'Héraklès, avec le symbolisme de ses « travaux » qui mettent en relief la virilité héroïque et, dans une certaine mesure, antigynécocratique (nous parlerons plus loin de l'important symbolisme de la tunique de Nessus), nous trouvons les représentations de la virilité ascétique et apollinienne. On peut prendre ici comme élément de rattachement Çiva lui-même, entendu comme divinité du culte et non plus comme principe métaphysique : Çiva qui, s'il fut d'un côté comparé, à l'époque alexandrine, à Dionysos en tant que dieu de certains rites orgiaques, fut aussi considéré, de l'autre, comme le grand ascète des cimes. Çiva, certes, a une épouse, Parvatî ; mais il n'en subit pas l'influence, puisqu'il sait foudroyer Kâma, le dieu de l'amour, chaque fois que celui-ci cherche à susciter en lui un désir synonyme de besoin, de privation, de soif et de dépendance (dans le mythe hindou, Kâma ressuscite grâce à Çiva, après l'intercession de divinités — comme Ratî — qui personnifient en revanche des formes de l'expérience érotique pure, libres de ces conditionnements).

Au-delà de tout combat ascétique, la virilité a d'ailleurs connu une incarnation typique avec Heruka, auquel les textes attribuent une beauté héroïque, sévère et majestueuse, parfois même terrifiante. Heruka est le dieu nu et lumineux, porteur du sceptre, du panthéon indo-tibétain ; sa nudité possède ici un sens opposé à celui de la nudité abyssale féminine, en tant que le dieu représente l'être pur en soi, la « pureté » ou simplicité ouranienne dominatrice (dangereuse pour la femme : voir cette « nudité » de l'homme peut signifier, pour elle, le perdre à jamais — c'est un autre thème récurrent de la légende). Mais Çiva, lui aussi, eut souvent un attribut analogue : il fut appelé *digambara*, le « Nu ».

Aussi bien peut-on dire, pour en revenir aux mythes grecs, que la série a pour limite supérieure la manifestation apollinienne de la virilité pure : Apollon comme incarnation du νοῦς olympien, de l'immuable lumière ouranienne, libérée de l'élément tellurique et aussi de tout rapport avec des déesses figurant dans certaines variantes syncrétiques de son culte historique. C'est pourquoi Apollon, dieu de la « forme pure », fut conçu comme privé de mère et « né de soi », ἀμήτωρ et αὐτοφυής ; Apollon, dieu dorien de la « géométrie », car la détermination est propre

au masculin et à la forme, comme l'indéterminé de la matière malléable et le sans-limite, l'ἄπειρον, sont propres au féminin. Dans le jugement mythique d'Oreste, Apollon défend le principe opposé à celui de la maternité sans époux, mais aussi à celui de la féminité démétrienne ou aphrodisienne. Il dit que c'est le père qui engendre réellement le fils, la mère n'étant que la « nourrice » du fils [50]. Il s'agit là de la définition et de la confirmation du rapport qu'entretiennent, métaphysiquement parlant, l'éternel masculin et l'éternel féminin. Mais il y a quelque chose de plus dans le symbolisme apollinien : quelque chose qui, bien sûr, réaffirme l'ordre « conforme à la justice » qui doit régner entre les deux principes, mais aussi, foncièrement, qui mène déjà au-delà de tout l'univers de la Dyade. Pour le moment, fixons les principales différenciations typiques du masculin : virilité phallique et tellurique, virilité dionysiaque au sens strict, virilité héroïque, virilité ascétique et, enfin, virilité apollinienne ou olympienne. Ce sont autant de centres de mythèmes qu'on peut retrouver, sous d'innombrables variantes et transpositions, dans les traditions les plus diverses, en tant que contreparties du monde des Mères telluriques, des déesses démétriennes, des divinités aphrodisiennes et, enfin, des « Vierges » ambiguës, abyssales, amazoniennes et destructrices.

35. — *Le masculin et le féminin dans la manifestation*

On est déjà passé plus d'une fois, dans les paragraphes qui précèdent, de la considération *statique* du masculin et du féminin en tant que principes, catégories ou formes divines, à la considération *dynamique* des deux en tant que pouvoirs qui entretiennent différents rapports. Si l'on veut traiter plus spécifiquement cet aspect particulier, une précision importante s'impose au préalable.

Il n'y a pas de doctrine métaphysique et traditionnelle complète qui ait considéré la Dyade comme le suprême point de référence de la vision du monde. Au-delà du *yin* et du *yang*, la tradition extrême-orientale connaît la « Grande Unité », Tai-î, ou Tai-ki. Plotin parle de l'Un supérieur et antérieur à la dualité divine du νοῦς et de ὕλη, de l'être et de la puissance-vie. Le tantrisme connaît le *nirgunabrahman*, ou un autre principe équivalent, au-delà de la Dyade Çiva-Çakti, et ainsi de suite. C'est cela même qui fait qu'on ne saurait reconnaître aux deux principes une égale dignité. Le principe masculin, le *yang*, Çiva ou l'être en tant que terme de la Dyade, reflète l'Un, l'être transcendant ; il représente et

50. Eschyle, *Euménides*, 658-666.

incarne cet Un dans le processus de la manifestation universelle, dans la relativité, dans le courant des formes (en qualité de Logos chez Plotin). Quant à la nature, on peut dire, en termes théologiques, qu'elle n'est pas un principe coexistant avec Dieu, mais qu'elle dérive de Dieu et qu'elle a donc une « réalité seconde » [51].

D'où une prééminence de droit, ontologique et métaphysique, du masculin sur le féminin, à laquelle il n'est pas dit pourtant que corresponde toujours une prééminence de fait. La première phase de la manifestation, au contraire, ne peut qu'être caractérisée par la libération et l'action de la puissance féminine réveillée, laquelle prévaut par là même sur le principe de l'être pur et de l'identique ; cette prédominance se maintiendra dans toute la phase que nous pouvons appeler descendante ou d'émanation, dans le πρόοδος plotinien, dans le *pravritti-mârga*, dont nous avons parlé en traitant des deux voies, celle de la Main Droite et celle de la Main Gauche [52]. Cette phase se développe jusqu'à une limite marquée par un équilibre des deux principes, immédiatement suivi d'un tournant, d'une crise ou rupture. La puissance, la Çakti peut se libérer ou se disperser dans l'illimité, ou bien peut-être progressivement reprise et dominée par le principe opposé dans des formes et situations où ce dernier prévaut de plus en plus, jusqu'à une possession complète et transparente du « devenu », porté par le féminin, dans le masculin, éveilleur de tout devenir, à une synthèse supérieure qui reproduit d'une certaine façon l'unité primordiale. Tel est le possible arc ascendant au-delà du point le plus bas du cycle, arc par lequel on s'oriente vers ce qu'on pourrait appeler, d'un terme chrétien, la « consommation », qu'on peut mettre en relation avec la Voie de la Main Gauche et qui se tient sous le signe de Çiva au sens propre, c'est-à-dire en tant que Dieu de la « transcendance » ; tandis que la première phase se tient sous le signe de la Çakti, mais aussi des divinités de la création et de la préservation (Brahmâ et Vishnou).

Il est important de souligner que ces différentes phases doivent être conçues non sous la forme d'une succession temporelle, mais comme une multiplicité de situations possibles, avec plusieurs types de rapport entre le masculin et le féminin, entre forme et matière, entre Ciel et Terre, entre *yang* et *yin*, selon une prédominance tantôt du premier, tantôt du

51. Cela se reflète, d'une certaine façon, dans le mythe biblique, selon lequel Ève dérive d'Adam, fut formée avec une partie d'Adam, ainsi que dans l'idée que seul l'homme fut fait à l'image de Dieu. Cf. E. Levi, *Dogme et rituel de la haute magie*, Paris, 1967 : « La femme sort de l'homme comme la nature sort de Dieu ; ainsi le Christ s'élève jusqu'au ciel et y assume la Vierge Mère » [passage retraduit de l'italien - N.D.T.].

52. Dans la nature, cette situation métaphysique se reflète en ceci que, plus on descend dans l'échelle biologique, plus on rencontre la prédominance des « sociétés féminines » et de la femelle sur le mâle.

second principe. Ce sont des situations qu'on retrouve partout : dans le cosmos et les périodes cosmiques ; dans l'histoire et les époques de l'histoire ; dans la structure et l'esprit des cultes, des civilisations et des sociétés, pour ces dernières sous la forme de l'opposition entre civilisations du Père et civilisations de la Mère, entre cultures androcratiques et cultures gynécocratiques, entre des institutions fondées sur le pur droit paternel et des cultures matriarcales. Des situations, enfin, qu'on retrouve chez les individus : car c'est la prédominance de l'un ou l'autre principe qui donne lieu à la sexualisation (comme sexe du corps aussi bien que de l'âme), aux « hommes » et aux « femmes ». Aussi bien les conceptions exposées ici, qui peuvent sembler abstraites, fournissent-elles en réalité des fils conducteurs fondamentaux pour s'orienter dans l'étude de toutes les dimensions de la réalité.

On peut remarquer que, derrière plusieurs versions du mythe de la « chute », se cache souvent l'idée d'une identification et d'une perdition du principe masculin dans le principe féminin (ou « cosmique »), au point que le premier finit par assumer le mode d'être du second. Cela se produit nécessairement durant la première phase de la manifestation qui, pour l'être pur, ne saurait avoir d'autre sens que celui d'un état d'oubli, d'obscurcissement (l'*avidyâ* hindoue ; dans le mythe platonicien, Poros ivre et inconscient qui s'unit à Pénia ; le *noûs* qui, embrassant la *physis*, est dévoré par l'obscurité ; la déliquescence de Narcisse, etc.). Il est dit dans le *Corpus Hermeticum* : « Bien que mâle-femelle (androgyne) comme le Père [comme l'"Un", dont le mâle est le reflet] et supérieur au sommeil, il est dominé par le sommeil » [53]. Le réveil, le retour à soi (en termes sotériologiques : la « rédemption », la « guérison ») ne pourra advenir que dans les situations de la deuxième phase, la phase ascendante ou çivaïque. Mais cela présuppose le dépassement du point de rupture, la victoire sur la résistance opposée par la force féminine contraignante ou tendant à l'illimité ; cela réclame la rupture du niveau « cosmique ».

Il serait fastidieux d'énumérer les mythes typiques qui ont exprimé cet ensemble d'idées. On a déjà fait allusion, par exemple, à la conception kabbalistique de l'exil de la Shekinah, symbole de l'état de « rupture » dans le règne des puissances divines (c'est la phase du déliement, de l'« être-pour-soi » de la Çakti cosmogonique), et à la conception parallèle du Sabbat éternel, où tout sera reconduit à sa racine originelle : il s'agit d'un état compris comme la réunion du Béni avec sa Shekinah ; les noces du Béni et de la Shekinah rétabliront l'unité du Nom Divin détruit avec la chute. C'est à cela, selon la tradition en question, que devrait viser tout précepte sacré, au point que la formule prononcée par les Hassidim avant l'accomplissement de tout commandement, est : *Lechem jichud Kutria,*

53. *Corpus Hermeticum*, I, 15.

berich Hu u-Shekinte (« Au nom de l'unité du Saint — qu'il soit béni — avec sa Shekinah ») [54].

Dans le gnosticisme chrétien, nous trouvons le thème des péripéties de la Sophia cosmique dans le monde inférieur, jusqu'à ce qu'elle soit épousée par le Christ, le Logos, celui qui reflète ou « porte » l'Un (le « fils » de l'être transcendant), et ramenée dans le monde de la lumière [55]. Le contexte symbolique en fonction duquel Simon le Gnostique voyait dans la femme qu'il avait choisie, Hélène (Séléné, la Lune), ancienne prostituée devenue son épouse, l'incarnation de Sophia, est vraiment transparent. Sur un plan plus général, de la Gnose de Marcion il nous reste cet important fragment : « Je suis le fils du Père, qui est au-delà de toute existence, alors que je suis dans l'existence. Je vins [dans l'existence] pour voir [les choses] miennes et non miennes [ces choses doivent être rapportées, respectivement, au masculin et au féminin de la Dyade primordiale] et aussi non entièrement miennes [dans la phase d'émanation], parce que je suis de Sophia, qui est le [mon pendant] féminin, et elle les fit pour elle-même. Mais j'attribue ma naissance à celui qui est au-delà de l'existence et je retourne au principe d'où je vins » [56]. Les différentes phases, ou situations, sont bien indiquées dans l'enseignement des Mystères, rapporté par Irénée [57], au sujet d'Adamas, l'« infrangible », appelé aussi « pierre de fondation » et « homme glorieux ». Il est ici question de la barrière derrière laquelle se trouve, en tout homme, l'homme intérieur, l'homme qui dérive de l'archétype céleste, Adamas, et qui, « tombé dans une œuvre d'argile et de craie », « a tout oublié ». Se référant à la mythologie classique, ces enseignements parlent donc de la double direction, du flux et du reflux en sens opposé, d'Océan, des Eaux, dont l'effet est la naissance des hommes dans un cas, celle des dieux dans l'autre (il s'agit, respectivement, des situations de la phase descendante et de la phase où les Eaux sont arrêtées et ramenées en haut, si bien que prend fin le « règne de la femme ») ; et il est dit : « En premier, il y a la bienheureuse nature de l'homme d'en haut, Adamas ; puis la nature mortelle ici-bas ; en troisième, il y a la race des sans-roi qui est montée là-haut, où se tient Mariam, celle qui est cherchée [le féminin, comme principe de réintégration] ». L'être produit par le courant repoussé en haut est appelé l'« homme androgyne, ἀρσενόθλυς, qui est en chacun ». Il est enfin question de deux statues d'hommes nus ithyphalliques (avec le phallus dressé) du temple de Samothrace, qui sont interprétées, l'une

54. Cf. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950, p. 247, 293 ; M.D. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, Prague, 1923, p. 16.

55. G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, cit., p. 307, 309.

56. *Apud* Mead, *Op. cit.*, p. 281-282.

57. *Philosophoumena*, V, i, 6-7, 8.

comme l'image du mâle primordial, Adamas, l'autre comme l'image de l'homme re-né, « qui est en tout et pour tout de même nature que le premier ». Cette sagesse se continuera, inchangée, dans la tradition hermétique, au Moyen Âge et au début des temps modernes. Pernety parle de la « Prostituée », identifiée à la Lune, que l'Art Royal rapporte à l'état de Vierge ; il parle de la « Vierge, animée par la semence du premier mâle et qui, unie à un second mâle [l'homme, en tant que représentant du mâle primordial qui a fécondé à l'origine la substance-vie], concevra de nouveau au moyen de la semence corporelle de celui-ci, mettant enfin au monde un enfant hermaphrodite qui sera la source d'une race de rois très puissants » [58]. Il s'agit du Mystère même que nous avons appelé, parlant de la tradition extrême-orientale, le « mystère du Trois », par lequel l'Un, conjoint au Deux féminin, fait retour à lui-même. Le symbole hermétique du « fils qui engendre la Mère » et la curieuse expression de Dante à propos de la Vierge — « Vierge Mère, fille de ton fils » — peuvent être mis en rapport avec la rectification, ou transmutation, de la polarité du féminin, implicite dans tout cela.

Au sujet du premier point, le thème que nous avons découvert, isolé, chez Platon, et qui nous a servi de fondement pour comprendre la métaphysique de l'*eros* — à savoir le mythe de l'androgyne — se représente donc, intégré à un contexte possédant un caractère universel et se définissant en fonction d'un arrière-plan cosmique. C'est pourquoi il ne sera peut-être pas sans intérêt de fournir, à ce sujet, une documentation complémentaire.

Le *Corpus Hermeticum* parle de l'état d'androgynie primordiale, qui disparaît à un moment donné, lorsque, dit le texte, « la période est accomplie » ; alors prennent forme d'un côté le mâle, de l'autre la femelle [59]. Abstraction faite de la doctrine déjà rappelée de la Shekinah, l'exégèse kabbalistique de la *Genèse* traite du même sujet. Selon le *Bereshit Rabbâ* (I, i, 26), l'homme primordial est androgyne. La femme tirée d'Adam s'appelle Aisha, car tirée d'Aish (l'homme) ; puis Adam lui donne le nom d'Ève (la vie, la vivante), parce qu'il peut retourner à l'unité à travers elle [60]. Dans ce texte, comme plus tard chez Maïmonide [61], on rencontre la fabulation platonicienne de l'être brisé en deux parties, et le thème, qu'il faut comprendre sur le plan métaphysique, de l'être « qui sous un aspect est un, sous l'autre aspect est deux ». Léon Hébreu (Yehuda Abardanel) fera, du reste, explicitement référence à Platon,

58. Dom A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, cit., p. 408, 522 [passage retraduit de l'italien - N.D.T.].

59. *Corpus Hermeticum*, I, 9-15.

60. M.D. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, cit., p. 111 ; cf. aussi J. Péladan, *La science de l'amour*, Paris, 1911, chap. II.

61. *More Nevokim*, II, 30.

cherchant à ramener la doctrine de l'androgyne au mythe biblique de la chute de l'homme primordial et conservant l'interprétation platonicienne du sens le plus profond de tout *eros*. Le fait que l'homme quitte père et mère pour s'unir à la femme, formant avec elle une seule chair — ainsi qu'il est dit dans la Bible —, cela est expliqué par Léon Hébreu comme la tendance des deux parties, auxquelles l'être des origines a donné naissance par dissociation, à recomposer l'unité originelle, puisque les deux « ont été divisés à partir d'un même individu » [62].

Ce thème qui s'origine dans les Mystères ne fut pas ignoré des représentants de la patristique grecque, d'où il passa, probablement par l'intermédiaire de Maxime le Confesseur, à Scot Erigène, auquel on doit une formulation digne d'être rapportée. Scot enseigne que « la division des substances commence en Dieu même, et se définit à travers une descente progressive jusqu'à ce terme qui est la division entre homme et femme. C'est pourquoi la réunification des substances doit commencer dans l'homme et reparcourir les mêmes étapes, jusqu'à Dieu, en qui il n'y a aucune division, car en Lui tout est un [niveau de l'Un plotinien, de la Grande Unité extrême-orientale, etc.]. L'unification des créatures prend donc naissance dans l'homme ». Comme chez Plotin, chez Scot le thème métaphysique est présenté en des termes moraux, il est rapporté à la « chute » (on a déjà vu à quoi correspond, métaphysiquement parlant, ce concept : à la situation ontologico-dynamique de la phase descendante ou d'émanation). Aussi bien Scot enseigne-t-il que « si le premier homme n'avait pas péché, sa nature n'aurait pas subi la différenciation sexuelle », celle-ci n'étant apparue qu'après la chute [63]. D'où la contrepartie eschatologique : « La réunification de l'être humain sexuellement divisé dans son unité originelle, où il n'y avait ni homme ni femme, mais simplement un être humain, sera suivie par la réunification du monde terrestre avec le paradis lors de la consommation des temps » [64]. Le Christ aurait annoncé cette réunification restauratrice de la dignité ontologique originelle de l'être. Scot évoque la tradition léguée par les Mystères et cite à ce sujet Maxime le Confesseur, selon lequel le Christ aurait uni dans sa nature les sexes divisés et n'aurait été, en sa Résurrection, « ni homme ni femme, bien qu'étant né et mort homme » [65]. De cela, l'homme également aurait été rendu virtuellement capable par la grâce de la rédemption [66].

62. Leone Ebreo (Léon Hébreu), *Dialoghi d'Amore*, Bari, 1929, p. 417 sq.
63. *De divisionibus naturae*, II, 6 ; II, 9 ; II, 12.
64. *Ibid.*, II, 4 ; II, 8.
65. *Ibid.*, II, 12, 14.
66. *Ibid.*, II, 6. Chez Scot Erigène, il faut aussi noter l'idée que, de la division des sexes, viendraient la « terrestrité », la corruptibilité et la séparation entre terre et ciel (II, 9 ; II, 12). F. von Baader (*Gesammelte Werke*, vol. III, p. 303) dira que si Adam avait fixé en soi la nature androgyne, s'il ne l'avait pas détruite en cédant à la tentation, « il aurait aussi dominé

Chez Scot Erigène, ces vues n'ont qu'un caractère doctrinal théorique et eschatologique. Toute référence à l'*eros* comme instrument possible de la réintégration, ou à une quelconque pratique concrète, fait défaut. En revanche, il est permis de penser que le mystère de l'androgyne a été repris — avec une fidélité plus grande à la tradition initiatique où il était apparu dès avant le christianisme — par la tradition hermético-alchimique, et ce sur le plan opératif. Dès le début, dès les textes hellénistiques, cette tradition avait ramené l'essence du Grand Œuvre à l'union du masculin et du féminin. Dans la littérature médiévale, ainsi que dans les prolongements de celle-ci jusqu'à une période relativement récente, la tradition en question accorde une grande importance au symbole énigmatique du *Rebis*, lequel renvoie à l'« être double », à l'être androgyne réunissant en soi les deux natures, le masculin et le féminin, le solaire et le lunaire. Parmi toutes les figures androgynes, on peut signaler, car elle est très parlante, la figure correspondant à l'Épigramme XXXIII du *Scrutinium chymicum* de Michel Maier, avec la légende suivante : « L'hermaphrodite, comme mort, gisant dans les ténèbres, a besoin du Feu » [67]. Nous reviendrons en temps opportun sur les enseignements pratiques, ou susceptibles d'applications pratiques dans le cadre de la magie sexuelle, qui se rapportent à cela. Pour conclure cette digression, nous indiquerons seulement que, dans la ligne de cette même tradition, l'association établie par Scot Erigène entre le Christ et l'androgyne revient chez Khunrath. La table II de son *Amphitheatrum Eternae Sapientiae* (1606) montre en effet l'Adam-Ève régénéré en tant qu'androgyne, accompagné de cette légende : « L'homme qui repousse le binaire [la Dyade], revêtu du Christ, imitant le Christ — *Homo binarium repellens, Christo indutus, et eum imitans* ». Le même thème apparaît de façon plus explicite encore à la table III du même ouvrage. Cette table représente la « pierre philosophale » : en sa partie centrale se tient le *Rebis*, Homme-Femme, Soleil-Lune, avec la formule *Etiam mundus renovabitur igne*.

Nous pouvons enfin rappeler que l'existence d'un ésotérisme chez Léonard de Vinci est difficilement contestable. Or, il se trouve que le thème de l'hermaphrodite joue un rôle important dans ses tableaux, du moins dans les plus significatifs, qui évoquent saint Jean et Bacchus. (Dionysos). On y voit en outre un symbole énigmatique et récurrent, comme une espèce de « signature » : l'ancolie, plante qui était réputée androgyne.

l'esprit cosmique en soi et hors de soi et serait devenu maître et souverain effectif du monde extérieur, conformément à sa destination ».

67. Sur l'histoire du *Rebis* hermétique, cf. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. I, p. 312 sq.

36. — *Sur la démonie du féminin. Le symbolisme de l'étreinte inversée*

On sait que dans les traditions de nombreux peuples, le principe féminin n'a pas été associé seulement à l'idée d'une « séduction », mais encore à l'élément « démonique ». Selon la Kabbale, le démonique procède précisément du féminin [68] et, selon le taoïsme chinois, du principe *yin*, de même que, dans la tradition égyptienne, la personnification des forces antisolaires est essentiellement féminine, Isis elle-même présentant parfois ce caractère : ainsi dans la légende où lui sont attribués les traits d'une enchanteresse qui s'empare par la ruse du « nom de puissance » de Râ, afin de dominer celui-ci [69]. Il serait facile de recueillir, auprès d'autres traditions, des données complémentaires sur cet aspect du féminin, qu'il faut cependant entendre sur un plan non moral mais ontologique, en référence à la tendance naturelle du principe çaktique, du principe de la « matière » ou des « Eaux », dès lors qu'on envisage la manifestation sous l'angle dynamique et dramatique, plutôt que comme un processus d'émanation éternel de type quasiment spinozien.

Cela nous mène à un enseignement ésotérique qui est déjà proche de la métaphysique de la sexualité humaine. La tendance démonique féminine s'exprime dans la captation et l'absorption du principe de la virilité transcendante, ou magique : principe devant être rapporté, en règle générale, à ce qui reflète, dans le masculin, l'élément surnaturel, antérieur à la Dyade, à ce qui, dans la nature, est supérieur à la nature et aurait virtuellement le pouvoir de « faire remonter le courant » et de trancher le lien cosmique. Dans la terminologie technique du bouddhisme, le mot *vîrya* a très exactement cette signification. *Vîrya*, qui a d'ailleurs la même racine que le latin *vir*, désigne la virilité au sens éminent et transcendant, celle qui est activée dans la haute ascèse, celle qui peut mener au-delà de la région du devenir, du *samsâra*, « en arrêtant l'écoulement ». Selon la polyvalence qui lui est propre, le même terme *vîrya* peut cependant désigner aussi, dans la terminologie technique tantrique et dans le hatha-yoga, la semence masculine, chose qui, dans un contexte plus général, n'est pas sans relation avec la théorie suivante : à l'homme en tant que tel, donc du simple fait de sa virilité — *purushamâtra sambandhibhih* —, il est potentiellement donné de parvenir à l'accomplissement surnaturel de soi [70].

68. Cf. G. Scholem, *Op. cit.*, p. 51.

69. Cf. G.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, Londres, 1895, p. LXXXIX sq.

70. Cf. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Londres-New York, 1927, p. 112, 122. Au sujet du sens de l'affrontement entre mythes opposés dans le monde méditerranéen antique, J.J. Bachofen écrit : « La femme porte la mort, l'homme la dépasse à travers l'esprit », non grâce à la virilité phallique, mais grâce à la virilité spirituelle (*Das Mutterrecht*, cit., § 76, p. 191).

Or, il est dans la nature du féminin de tendre à asservir et à absorber ce principe, soit sous le signe de Déméter, soit sous celui d'Aphrodite : moins, cependant, dans l'ordre matériel et humain, avec la procréation et le lien de la chair et du désir, que sur un plan occulte. C'est en cela que se manifeste la « démonie » essentielle du féminin, sa fonction antagoniste, vouée au maintien de cet ordre que le gnosticisme, dans une perspective dualiste, appelle le « monde du Démiurge » (comme monde de la nature, au sens le plus large du terme, par opposition au monde de l'esprit). C'est pourquoi l'on a pu parler d'une « mort suçante » donnée à l'homme par la femme, car perdre la *vîrya*, le principe magique viril, au point de se confondre avec la substance féminine faite de désir, cela équivaut, pour l'homme, à « être effacé du Livre de la Vie » — de la vie, naturellement, au sens supérieur, métaphorique, initiatique. Ce qui apparaît ici, c'est donc l'idée du caractère naturellement « inexorable » du principe féminin et d'une « guerre des sexes » sur un plan antérieur et supérieur à tout ce qui peut présenter des traits analogues dans le domaine des relations purement humaines et individuelles, profanes et sociales.

Cet ordre d'idées a été mis en relief par Meyrink, qui en a vu la concrétisation la plus radicale dans les Mystères antiques qu'on célébrait, dans la région du Pont, en l'honneur de l'une des variantes de la figure de la Grande Déesse, Isaïs [71]. Mais il n'est pas imprudent d'attribuer une signification analogue aux Mystères de Rhéa-Cybèle. L'« orgie sacrée » célébrée par cette déesse débouchait sur une ivresse extatique dévirilisante ; dans les formes dégénérées de ce culte, les célébrants sacrifiaient parfois à la déesse, dans l'acmé frénétique, le principe de leur virilité jusque dans son expression physique, en se châtrant et en revêtant des habits féminins. Et la déesse, dans ces cultes comme dans d'autres cultes du même cycle (dans les Mystères d'Hécate de Laguire, d'Astaroth, de l'Astarté de Hiéropolis, d'Artémis d'Éphèse, etc.), avait du reste des prêtres soit émasculés, soit vêtus comme des femmes.

Par ailleurs, dans le dionysisme pré-orphique — courant où la prédominance de l'élément féminin était significative et où l'on célébrait, outre le culte public, des Mystères auxquels, dans certains cas (comme, depuis le début, dans les Bacchanales à Rome), seules les femmes étaient initiées, à l'exclusion des hommes — il y a des aspects qui relèvent du même phénomène. La femme dionysiaque y affirme sa souveraineté sur la simple virilité phallique, car exciter, rendre active et absorber cette dernière revient pratiquement à léser et à briser la virilité transcendante,

71. Dans *Der Engel vom westlichen Fenster* [tr. fr. : *L'ange à la fenêtre d'Occident*, Paris, 1962 - N.D.T.].

conformément à cette ambivalence de l'*eros* dont il a déjà été souvent question [72].

Toutefois, la tendance démonique du féminin doit être reconnue tant sous ces formes « infernales » * que sous ses formes « célestes », celles-ci comportant également une limite « cosmique ». Si la femme peut donner la vie, elle barre ou tend à barrer l'accès à ce qui est au-delà de la vie. Là encore, il s'agit d'un thème qu'on rencontre fréquemment dans l'univers des légendes et des mythes héroïques. Typique, par exemple, est le mythe relatif à une femme céleste qui, tout en aidant et en protégeant le chaman, cherche à ne l'avoir que pour elle au septième ciel, et s'oppose à la poursuite de son ascension. Elle lui dit que la voie supérieure est coupée et le tente avec une nourriture céleste [73]. Dans les légendes héroïques, l'amour d'une femme aux traits plus ou moins surnaturels est souvent présenté comme un obstacle et un danger pour le protagoniste, plutôt que comme une aide.

En rapport avec tout cela, il est fondamental de distinguer deux types de Mystères, que nous pouvons appeler les Grands Mystères et les Petits Mystères, ou encore les Mystères d'Ammon et les Mystères d'Isis : en dehors cependant d'une référence historique rigoureuse à la physionomie effective des institutions sacrées antiques qui peuvent être ainsi désignées, et plutôt en fonction d'une définition morphologique générale. Les Petits Mystères ou Mystères d'Isis peuvent donc être définis comme les Mystères de la Femme, ceux dont le but est la réintégration « cosmique » de l'individu, sa réunion avec la substance féminine, force-vie et substrat de la manifestation. Ces Mystères peuvent avoir un caractère démonique

72. D.H. Lawrence a assez bien rendu ce contexte, quoiqu'il le mêle à des situations profanes, dans le passage suivant : « Être ardente comme une bacchante qui s'enfuit dans les bois en quête de Iacchos, le phallus lumineux, phallus qui n'a pas derrière soi une personne indépendante, mais qui est seulement le pur dieu-esclave-de-la-femme. L'homme, l'individu : il fallait empêcher qu'il s'en mêle. Il n'était qu'un esclave du temps, porteur et gardien du phallus lumineux qui lui [à la femme] appartenait. Ainsi, dans l'onde de sa renaissance [celle de la femme], l'antique et véhémente passion brûla en elle pendant quelque temps, et l'homme ne fut plus qu'un instrument méprisable, un simple porteur du phallus, destiné à être déchiré après l'accomplissement de son office ». Il y a une part de vérité dans cette affirmation de G.R. Taylor (*Sex in History*, cit., p. 263) : « Si désagréable que paraisse cette idée, l'acte sexuel offre un symbolisme analogue, parce que la fin de l'orgasme sexuel équivaut à une petite mort, et parce que la femme accomplit toujours, dans un certain sens, la castration du mâle ».

* *Infere* dans le texte. L'adjectif italien *infero*, de même que le latin *inferus* dont il dérive, n'a pas d'équivalent exact en français. Sa racine désigne la disposition basse et enterrée de certains lieux ; son sens dérivé renvoie à des réalités (personnes, pensées, machinations, pulsions) obscures, troubles, insidieuses, néfastes. *Infero* ne peut être rendu fidèlement ni par « inférieur », ni par « infernal » [N.D.T.].

73. Cf. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 86, 87.

aussi bien que lumineux, selon la fonction qu'ils remplissent : démonique sous les formes et dans les situations dont on vient de parler, correspondant à une absolutisation par rapport à tout ce qui est « supracosmique ». Cette tendance n'est pas toujours directement perceptible. Mais même lorsque le principe de la Femme et de la Mère se transfigure pour devenir une Mère Divine ou Mère du Dieu — un thème présent dès l'Antiquité égéenne et dans le culte isiaque lui-même, dont l'iconographie connaissait la déesse à l'enfant — qui est, sous un certain aspect, la *Janua Coeli* chrétienne — même dans ce cas la limite n'est pas franchie.

Les Grands Mystères ou Mystères d'Ammon peuvent être définis comme ceux en rapport avec la « ré-ascension », le reflux du courant vers le haut, le dépassement du niveau « cosmique » ; ils se tiennent donc sous le signe de la virilité transcendante, ouvrant la série des situations où c'est celle-ci qui l'emporte de plus en plus nettement.

Le mythème de l'inceste, entendu dans une acception particulière, peut se ranger dans ce contexte. La Femme, qui a exercé la fonction de « mère », qui a fourni à l'être divisé l'« Eau de Vie » et de résurrection (la « seconde naissance » propre aux Petits Mystères), est possédée par celui qu'elle a d'une certaine manière engendré, son fils. Ce symbolisme se présente à nous sous une forme rigoureuse dans l'hermétisme alchimique, même lorsqu'il est associé aux opérations de l'Art Royal (dont les phases, cependant, sont censées reproduire l'œuvre de la création). On y parle d'une première phase, appelée régime de la Femme, des Eaux ou de la Lune, dite aussi *albedo*, où la Femme l'emporte sur l'Homme et le réduit à sa nature à elle (Petits Mystères). Après s'être dissous dans le principe opposé, l'Homme connaît le régime du Feu ou du Soleil, dit aussi *rubedo*, où il reprend le dessus, se couche sur la Femme et la réduit, maintenant, à sa propre nature ; pour désigner cette seconde phase, les textes utilisent parfois, précisément, le symbolisme de l'inceste du Fils avec la Mère [74]. Considérées non successivement et l'une ordonnée à l'autre, mais en opposition, les deux phases correspondent, pour ce qui est de leur contenu essentiel, aux deux formes antithétiques soit d'extase, soit de tradition mystériosophique, soit de « naissance », dont nous avons parlé.

Si l'on se penche sur la riche et multiforme matière des images et des symboles traditionnels, on voit qu'une trace très expressive de cette opposition est fournie par les deux sens que possède un même thème étrange, celui de l'« étreinte inversée », dans deux contextes différents. L'un appartient à l'Égypte. L'ancienne déesse égyptienne Nut est une des représentations du féminin qui — à l'instar d'Isis — semble avoir eu à l'origine un caractère tellurique, donc une relation essentielle avec la

74. Cf. J. Evola, *La tradition hermétique* [3], éd. Traditionnelles, Paris, 1975, § 19.

Terre, avant de revêtir un caractère céleste et de s'absolutiser. Identifiée par Plutarque à Rhéa, Nut se présente en effet comme la « Grande Maîtresse qui donne naissance aux dieux », la « Dame du Ciel », la « Souveraine des deux terres » qui tient le sceptre papyracé et la Clef de Vie. Or, dans l'une de ses représentations le plus fréquentes, Nut est « celle qui est arquée » : « presque toujours nue, elle arque son corps gracieux jusqu'à toucher la terre du bout de ses doigts, ses jambes et ses bras semblant les soutiens ou les piliers de son corps horizontalement disposé ». Dans cette posture, Nut est le Ciel : sous son corps est étendu Seb, conçu comme un dieu de la Terre, avec sa virilité dressée, et l'ensemble ne laisse aucun doute sur le fait que Nut s'apprête à se pencher et à s'étendre sur le dieu couché pour s'unir à lui et l'incorporer à sa chair dans l'union sacrée — dans la *mixis* sacrée du Ciel et de la Terre. Pestalozza a fait remarquer à juste titre que la position inhabituelle, inversée, de la déesse dans l'étreinte, possède une signification précise ; c'est une position qu'on ne rencontre pas seulement dans les figurations égyptiennes indiquées, mais qui revient aussi dans le monde sumérien et qui remonte même — si l'on en juge par le bas-relief de Laussel — jusqu'au paléolithique supérieur. Le principe de la souveraineté féminine y est exprimé de façon curieuse et drastique. La position supérieure de la déesse signifie rituellement que le principe féminin prédomine dans les formes d'une culture d'orientation gynécocratique, sa souveraineté étant affirmée et revendiquée dans l'exercice même de l'acte qui perpétue la vie [75].

Mais le symbolisme de l'étreinte inversée entre figures divines est également présent dans des cultures d'orientation androcratique, revêtant alors une signification complètement opposée. En passant, signalons que ce type d'étreinte est stigmatisé, dans un contexte symbolique précis, chez les peuples islamiques, conformément à l'adage : « Maudit soit celui qui fait de la femme le Ciel et de l'homme la Terre ». Dans le monde indien et indo-tibétain, les représentations plastiques de ce *viparîta-maithuna* dont nous avons déjà parlé, sont très fréquentes : caractérisée par l'immobilité du masculin et par le mouvement du féminin, cette forme d'étreinte reproduit partiellement la situation des figurations égyptiennes de Nut,

75. Sur tout cela, cf. U. Pestalozza, *La religione mediterranea*, cit., chap. II, p. 71 sq. A la p. 51, l'auteur rappelle que dans certains textes des Pyramides, une situation analogue est référée à Isis elle-même, car la déesse est décrite s'unissant à son frère et parèdre (le thème du symbolisme de l'inceste, non plus avec la mère mais avec la sœur, a pour fondement la dichotomie de la Dyade, le masculin et le féminin considérés comme frère et sœur en tant qu'« enfants » de l'Un primordial) qui est couché sur le dos, comme mort, mais ithyphallique : la déesse descend comme la femelle du faucon — dit le texte — pour s'étendre sur lui et prendre sa semence. Cf. aussi T. Höpfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, Prague, 1940, vol. I, p. 81.

mais pour exprimer l'idée opposée de la souveraineté masculine. Le dieu, ici, est Çiva, ou une autre divinité équivalente de type « purushique » ; son immobilité symbolise la nature de la vraie virilité qui, répétons-le, n'agit pas à proprement parler, mais éveille seulement le mouvement en *prakriti*, dans la « nature » ou Çakti, puisque c'est celle-ci qui « se meut » et développe le dynamisme de la création. Pour reprendre une heureuse expression de T. Burckhardt, il s'agit, ici, de « l'activité de l'immuable et de la passivité du dynamique ». Les représentations tibétaines du couple divin uni dans ce type d'étreinte portent souvent le nom de « le-dieu-qui-possède-la-Mère » [76] : réapparition, là aussi, du symbolisme de l'inceste, déjà rencontré dans les traditions occidentales fondées sur l'hermétisme et les Mystères [77]. Il faut par ailleurs souligner que la position du *viparîta-maithuna* appartient à un contexte essentiellement sacral et rituel. En effet, de textes comme le *Kâma-sûtra* il résulte qu'elle n'a pas été particulièrement employée, en Inde, dans le domaine de l'amour profane, puisque tout rapport entre les sexes correspondant au symbolisme de cette position sort habituellement de ce domaine : si l'on excepte les représentations iconographiques et les statues, cette position semble avoir été pratiquée surtout, en tant que *latâ-sadhâna* et *latâ-veshtitaka*, dans les rites secrets de magie sexuelle tantrique, non sans raison évidemment. Dans ceux-ci, en effet, l'homme est tenu d'incarner Çiva, donc d'adopter, face à la femme, cette attitude intérieurement active dont il ne reste en lui pratiquement aucune trace lorsqu'il est pris dans le transport concupiscent de l'acte courant de l'amour physique, mais dont la « signature » est précisément le *viparîta-maithuna*.

Enfin, il est intéressant de remarquer que la signification la plus profonde de l'immobilité masculine illustrée par le symbolisme sexuel dont on a parlé, correspond à la signification analogue que revêt — dans un autre domaine, mais sur la base d'une convergence essentielle — l'immobilité comme immobilité hiératique ou immobilité royale, expressions éminentes, l'une et l'autre, de la véritable virilité.

76. Cf. G. Tucci, *Il libro tibetano del Morto*, Milan, 1949, p. 25, 71-72, 74.

77. Il existe aussi des représentations tantriques avec Çiva étendu, semblable à un cadavre, et la Çakti ignée dansant sur son corps : une immobilité à laquelle il faut attribuer le sens dont on a parlé plus haut. L'image de la « danse de Çiva » étant très connue, il sera utile de préciser que le symbolisme auquel elle obéit concerne le dieu Çiva conçu dans son intégralité, donc comme celui qui réunit en soi aussi bien l'immutabilité détachée que le mouvement.

37. — Phallus *et* menstruum

Nous terminerons cette série de considérations par un aperçu sur deux thèmes particuliers du *sacrum* sexuel.

Il s'agit en premier lieu du « culte du phallus ». Dans le domaine de l'histoire des religions, on a presque toujours attribué à ce culte un sens exclusivement naturaliste, voire « obscène », en le réduisant à un culte de la fécondité et de la virilité procréatrice et pandémique. Mais tout cela, au fond, ne concerne que les aspects les plus extérieurs, les plus dégradés et les plus populaires de l'ensemble dont il s'agit. En réalité, le symbole phallique a été employé aussi pour exprimer le principe de la virilité transcendante, magique ou surnaturelle, donc quelque chose de très différent des variantes purement priapiques de la puissance mâle. C'est ainsi que le phallus a même pu être associé au mystère de la résurrection, à l'espoir en celle-ci et à la force qui peut la produire : telle est la raison de la présence du phallus dans l'art funéraire, et l'on sait qu'il était souvent placé, en Grèce et à Rome, sur les sépultures. Nous avons déjà cité des textes où le dieu ithyphallique — le dieu au phallus dressé — est associé à l'image de celui en qui renaît et se réaffirme la nature de l'être primordial, Adamas, de celui « qui ne peut pas être brisé ». Dans un autre témoignage de même origine, cet être est aussi appelé « celui qui se tint debout, qui se tient debout, qui se tiendra debout », et le symbolisme ithyphallique, fondé sur la verticale |, exprime précisément le fait de se tenir droit ou debout, par opposition à la condition de celui qui est tombé ou a été abattu –. Le texte en question renvoie explicitement au contexte métaphysique étudié plus haut, puisqu'il parle de « celui qui se tient debout là-haut, dans la puissance incréée, et qui se tient debout ici-bas, ayant été engendré par [l'image] portée par les Eaux » [78], et puisqu'il évoque tout de suite après l'Hermès ithyphallique. Dans le monde égyptien (dans ses aspects « solaires », opposés à ceux qui s'exprimèrent dans le symbolisme de la déesse « qui se tient arquée »), le dieu ithyphallique Osiris ne symbolisait pas la fécondité, la naissance et la mort inséparables de la procréation animale et du principe humide de la génération et du désir, mais bien la résurrection après la mort. « Ô Dieux sortis du phallus, tendez-moi vos bras ! », dit, par exemple, une inscription égyptienne placée à côté de la figure d'un mort se levant du sépulcre — et on lit également : « Ô phallus d'Osiris, se dressant pour l'extermination des rebelles [hostiles au dieu solaire] ! Je suis par ton phallus plus fort que les forts, plus puissant que les puissants ! » [79] Des statues et représentations divines montrent le même Osiris tenant ou

78. *Apud* Hippolyte, *Philos.*, VI, 17.

79. *Apud* D. Merejkowski, *Les Mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 193.

montrant du doigt son phallus, par allusion à sa résurrection, prototype de celle de ses fidèles. Il exista d'ailleurs en Égypte des Mystères phalliques, auxquels devait être initié, selon un témoignage de Diodore de Sicile, quiconque entendait devenir prêtre de tel ou tel culte particulier. Le fait suivant, enfin, mérite une mention spéciale : en Inde, le phallus — le *lingam* — est un des symboles de Çiva, et les ascètes portent un pendentif qui en reproduit la forme et leur sert de signe de reconnaissance. Or, on est ici dans un contexte opposé à tout arrière-plan « panique », dionysiaque et procréateur, mais relié, au contraire, à la force de la *vîrya*, de la virilité réveillée et activée à travers le détachement ascétique du monde conditionné.

Il y a une correspondance cachée entre cette signification et la déchéance du même symbolisme propre au fait que, dans la Rome antique, l'image du phallus était utilisée par les gens du peuple comme talisman ou amulette contre les influences néfastes, pour détruire tout sortilège maléfique. Même ici, en effet, une trace subsiste du sens de la virilité lumineuse qui triomphe et disperse tout ce qui est ambigu et démonique. C'est pourquoi la présence iconographique du phallus dans certains temples (temples de Bacchus, de Vénus, de Priape, mais aussi de Jupiter, Apollon et Hermès) était considérée comme un pouvoir purificateur, capable de neutraliser toute force adverse. Les murailles de plusieurs vieilles cités italiques présentaient un phallus, évocateur d'une force magique protectrice, et le phallus sous forme d'amulette est également attesté dans d'autres cultures, au Japon particulièrement. D'autre part, le phallus figurait dans le culte impérial, après avoir été placé, dans un premier temps, devant leur char triomphal par les *imperatores*, si l'on en croit un témoignage de Pline. Mais selon l'ancienne mystique romaine de la victoire, c'est Jupiter, le principe lumineux ouranien, qui « fait » le vainqueur. C'est dans ce contexte, qui n'a rien de naturaliste ni de priapique, qu'il faut ranger le symbolisme et le culte du phallus que connut le monde traditionnel. L'histoire des religions de type courant s'est contentée, pour sa part, d'en étudier les contenus les plus bas. Il semble bien, en fait, que le phallus ne devint le symbole de la luxure et ne revêtit un caractère « obscène », au sens moderne, qu'à l'époque de la décadence des mœurs du monde gréco-romain.

Une ultime référence à la tradition égyptienne ne sera pas sans intérêt. Selon un mythe de cette tradition, Osiris, le dieu primordial, aurait été démembré, avant que les diverses parties de son corps soient retrouvées et que celui-ci soit recomposé. Mais on ne retrouva pas son phallus. Le démembrement symbolise le passage du monde de l'Un à celui de la multiplicité et de l'individuation. Dans ce dernier monde, l'être primordial, en l'homme, tend à se recomposer. Mais il est encore privé du phallus, non de la virilité physique mais de la virilité transcendante, du

pouvoir divin magique ou créateur. Il ne le retrouvera et ne sera complet qu'après avoir été initié et « osirifié ». Le thème du phallus d'Osiris se présente donc comme une variante du thème général d'une qualité perdue qu'il s'agit de recouvrer : la parole sacrée perdue ou oubliée, la vraie boisson céleste qu'on ne connaît plus, le Graal devenu invisible, etc.

On peut opposer à l'aspect masculin du *sacrum* sexuel l'aspect ambigu et même dangereux attribué au principe féminin par une série de traditions concordantes. Ce n'est pas seulement dans le cadre de religions puritaines et ennemies du sexe que la femme fut conçue comme un principe d'« impureté » ; être « pur de toute femme » est en effet un précepte qui figure dans un système rituel et cultuel bien plus vaste. Cette « impureté » ne doit pas être comprise en des termes moraux, elle se rapporte en fait à la qualité objective, impersonnelle, d'une influence précise liée à un aspect essentiel de la nature féminine. C'est une idée du même genre qui est au fondement de plusieurs conceptions et croyances concernant la puberté féminine et, surtout, les règles.

L'idée dont nous parlons a peut-être trouvé son expression la plus forte, sous une forme hypertrophiée et primitiviste, dans la coutume de certains peuples sauvages : les jeunes filles de ceux-ci étaient soumises à une ségrégation et même isolées du sol dès l'apparition du premier signe de la puberté [80]. Elles étaient considérées comme « chargées d'une force puissante qui, si elle n'est pas contrôlée à l'intérieur de certaines limites, peut détruire aussi bien la fille que ceux avec qui elle entre en contact ». La jeune fille était donc jugée taboue, porteuse d'une énergie mystérieuse, en soi ni bonne ni mauvaise, mais susceptible d'agir dans un sens ou dans l'autre selon les applications et les circonstances. L'isolement initial à l'apparition des premières menstrues pouvait être réitéré à chaque période des règles. L'influence en question était réputée si objective, « physique » sommes-nous tenté de dire, que, la première fois, on brûlait les vêtements de la jeune fille, estimant qu'ils étaient imprégnés par cette influence [81]. Dans certains cas et chez certains peuples, le caractère dangereux et l'impureté étaient étendus à la femme qui accouchait : elle devait être isolée et purifiée. L'accouchement faisait précisément partie, avec l'effusion de sang et le contact avec des cadavres, des circonstances contaminatrices imposant le rite de lustration. En Grèce, il était interdit à la femme d'accoucher dans l'enceinte sacrée des temples, dans le Téménos. Chez d'autres peuples, on attribuait à l'avortement un degré particulièrement élevé de dangerosité, probablement en fonction de l'idée

80. Détail intéressant : dans certains cas, c'était la nuit qu'on interrompait la ségrégation.

81. Sur tout cela, cf. G. Frazer, *The Golden Bough*, tr. it., Turin, 1950, vol. I, chap. XX, 3 ; vol. II, chap. LX, 3, 4, spécialement p. 318-319.

d'une énergie entrée en action mais non épuisée par le processus — interrompu — de la gestation. Du reste, l'Église romaine et l'Église anglicane ont connu un service particulier, appelé en français *relevailles*, qu'il faut considérer comme la « survivance de la vieille croyance qui veut qu'une femme qui a mis un enfant au monde soit désinfectée, non pas médicalement, mais religieusement (spirituellement) ». Comme superstition populaire, çà et là perdure l'idée que « tant qu'une femme, après un accouchement, ne s'est pas rendue à l'église pour être purifiée, il est très dangereux pour elle de sortir de chez elle » [82].

Il est intéressant de remarquer, dans tout cela, que le côté ambigu, dangereux, de la substance féminine sous son aspect occulte est mis en relation avec la potentialité démétrienne (maternelle) de la femme, plutôt qu'avec sa potentialité aphrodisienne. Cela nous est confirmé par le fait suivant : selon une tradition pratiquement universelle, c'est sur la base des règles — phénomène lié précisément à la potentialité maternelle, non à celle aphrodisienne ou dionysiaque de la femme — que l'idée de la dangerosité magique prend le plus d'importance ; souvent, il s'agit ici d'une influence capable, non seulement de paralyser le sacré, mais de frapper le noyau le plus profond de la virilité. Il est dit dans les *Lois de Manou* que « la sagesse, la vigueur, la force, la puissance et l'énergie virile d'un homme qui s'approche d'une femme ayant ses règles disparaissent entièrement » ; de façon analogue, les populations indigènes nord-américaines croient que « la présence d'une femme dans cet état peut enlever la puissance à un homme sain » [83]. A Rome, les vierges désignées comme Vestales interrompaient leur fonction pendant la période des règles ; chez les Mèdes, les Parsis et les populations de la Bactriane, les femmes ayant leurs règles devaient se tenir éloignées des éléments sacrés, en particulier du feu ; chez les Grecs orthodoxes, il leur était interdit de se communiquer les icônes et de les baiser dans l'église, de même que, dans certaines régions du Japon, il leur était sévèrement interdit de visiter les temples et de prier les dieux et les esprits bénéfiques. Selon le *Nitya-karma* et le *Padma-purâna*, en Inde le précepte dit : « [Durant cette période la femme] ne doit pas penser à Dieu ni au soleil, ni à des sacrifices ni à des prières ». Chez les Juifs, on allait même jusqu'à envisager dans certains cas la peine de mort pour celui qui s'unirait charnellement avec une femme ayant ses règles ; pour le zoroastrisme, cela constituait un péché sans rémission. On lit dans le code islamique de Sidi Khebil : « Celui qui pour satisfaire son plaisir touche une femme durant les règles, perd la force et la tranquillité de l'esprit. » Citons enfin une vieille expression anglaise, que nous avons trouvée chez Ellis : *« Oh menstrua-*

82. E. Harding, *Les mystères de la femme*, Paris, 1953, p. 65.
83. Black Elk, *The Sacred Pipe*, Norman, 1953, p. 116.

ting woman, thou'rt a fiend — from whom all nature should be closely screened ! » [84]

Entre toutes ces conceptions, c'est la conception hindoue qui possède une valeur signalétique particulière : elle estime qu'une femme réglée possède pendant cette période, quelle que soit sa caste, la substance d'un paria ; une qualité, celle-là, qui ne s'atténuera en elle qu'avec le déclin de cette période. Point intéressant, si l'on se souvient que, selon les idées hindoues, le paria, le hors-caste, représente l'élément chaotique ou démonique, de plus en plus refoulé dans la hiérarchie des castes supérieures. Dans ce contexte, les règles renvoient donc surtout, indubitablement, à l'aspect négatif du *mana*, de la force mystérieuse que la femme porte et contient : un aspect qui se manifeste spécifiquement comme tel, par contraste, lorsqu'il interfère avec une sacralité de caractère viril vraiment surnaturelle. Mais les règles ont également joué un rôle dans la magie des sortilèges et des philtres d'amour, ainsi que dans la sorcellerie. Durant le Moyen Age européen, on attribuait à leur emploi dans certaines potions le pouvoir de rendre quelqu'un hébété et hypocondriaque, dans d'autres cas frénétique et insensé (ce sont là, plus ou moins, les effets que nous avons déjà rencontrés dans la pathologie de la puberté). Mêlées au vin, les menstrues auraient rendu des gens somnambules, déments ou fous d'amour [85], et la « superstition » selon laquelle le sang menstruel versé sur le dos d'un homme à son insu l'attacherait insensiblement à une certaine femme, est encore répandue de nos jours. Une double tradition conservée par les Tziganes est elle aussi très significative : d'un côté, le sang menstruel mélangé à certaines boissons provoquerait une excitation à cause de laquelle on ne pourrait plus renoncer à la boisson ; de l'autre, toutes les femmes qui vont célébrer le Sabbat sur le « Mont de la Lune » confirmeraient tous les sept ans leur pacte avec le diable au moyen du sang menstruel [86]. Que tout cela soit, ou non, superstition pure et simple, importe peu : il y a là une signification précise, l'idée d'une relation entre la substance de la femme, au moyen de ses règles, et l'univers d'une magie nocturne (non apollinienne) et de possibles influences psychiquement désagrégatrices [87]. L'important ici,

84. Sur tout cela, cf. H. Ploss-M. Bartels, *Das Weib*, cit., vol. I, p. 324 sq, 327, 335-351, 338-339 ; H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, cit., vol. I, p. 208 sq ; E. Harding, *Op. cit.*, p. 66 sq.

85. H. Ploss-M. Bartels, *Op. cit.*, p. 349.

86. H. von Wlislocki, *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*, Berlin, 1892.

87. En passant, nous relèverons, à ce sujet, qu'un chercheur sérieux comme Ellis (*op. cit.*, vol. I, p. 213, 215-216) mentionne certains phénomènes de caractère « métapsychique » attribués à la présence de jeunes filles ayant leurs règles, phénomènes qui, dans certains pays non-européens, par exemple l'Annam, seraient du reste considérés comme assez courants (Ellis cite à ce propos la monographie du docteur D.L. Laurent, *De quelques phénomènes mécaniques produits au moment de la menstruation*, in « Annales de sciences psychiques »,

répétons-le, c'est qu'il s'agit essentiellement d'un *sacrum* féminin lié à l'aspect maternel de la femme.

Naturellement, comme pour tout ce qui présente un caractère de *mana*, une certaine ambivalence est également attestée dans ce cas. On peut éventuellement faire un usage positif de la force dangereuse. Ainsi, Pline [88] parle d'influences maléfiques, mais aussi d'influences bénéfiques attribuées aux règles, en relation avec un pouvoir efficace sur les éléments et phénomènes naturels. Il est fait mention de leur usage thérapeutique contre le *morbus comitalis* et l'épilepsie. Dans le *Getreuer Eckarth*, des vertus magiques particulières sont attribuées au *menstruum virginis primus*, avec une référence évidente aux potentialités propres à toute énergie se manifestant pour la première fois, donc quand elle est encore, en quelque sorte, à l'état libre. Parmi d'anciennes populations nordiques, chez les Finnois et les Goths, est attesté un usage en vue de la victoire dans les combats, du succès dans les jeux, ainsi que comme contre-sortilège dans les péripéties de la navigation [89]. Mais dans l'ensemble des traditions de ce genre, c'est la face négative du Mystère de la Mère qui prévaut : face qui, obscurément pressentie lorsqu'on eut conscience de l'essence du principe opposé (à laquelle on pourrait associer les contenus supérieurs du symbolisme phallique), en contrebalance la face lumineuse, bien que naturaliste.

Sur un autre plan, il est un fait qui pourrait avoir une signification profonde et qui s'accorde parfaitement avec ce que nous venons de dire. Alors que tout ce qui se rapporte au corps de la femme et aux sécrétions féminines peut avoir un pouvoir érotique en raison du fluide qui s'y rattache, ce n'est pas le cas de la matière menstruelle. Les situations où les règles n'exercent pas un effet nettement anti-aphrodisiaque sur l'homme, sont pratiquement inexistantes. Peut-être n'est-il pas exagéré de supposer, pour ce phénomène, un arrière-plan métaphysique en fonction de l'idée suivante : tandis que la potentialité aphrodisienne de la femme correspond à des virtualités d'intégration, de vivification et même de dépassement extatique, sa potentialité maternelle, ayant dans les règles et dans le *mana* menstruel sa manifestation la plus directe, présente un caractère exclusivement naturaliste, si bien qu'elle est incapable d'activer les contenus supérieurs renfermés dans tout *eros* masculin.

sept.-oct. 1893), mais qui se seraient vérifiés en Europe également. En outre, Ellis rapporte des témoignages de jeunes filles qui, durant la période critique, disent ressentir comme « une charge électrique ». Nous avons connaissance, par ailleurs, de l'utilisation, aujourd'hui encore, des menstrues comme ingrédient, non dans le peuple mais dans certains milieux qui pratiquent consciemment la magie sexuelle.

88. *Nat. Hist.*, VII, 13 ; XXVIII, 12.

89. H. Ploss-M. Bartels, *Op. cit.*, vol. I, p. 350-352.

Nous avons dit, au début de ce chapitre, qu'il est possible de déduire des structures de la mythologie du sexe les principes généraux d'une psychologie de l'homme et de la femme : psychologie non empirique, mais déductive et normative, qui considère les traits morphologiques fondamentaux de la nature la plus profonde, du psychisme et du comportement des individus des deux sexes au-delà de toute variation, modulation ou distorsion possible due à des facteurs accidentels et environnementaux. Nous ferons maintenant une rapide et sommaire exploration dans ce domaine particulier, ce qui a déjà été recueilli étant suffisant pour s'orienter à ce sujet, même dans la perspective d'une recherche beaucoup plus vaste que celle qui rentre dans l'économie de notre ouvrage.

On sait que les théologiens catholiques se demandèrent, jusqu'à une période relativement récente, si la femme avait une âme. A ce qu'il semble, ce fut Augustin qui déclara que *mulier facta non est imaginem Dei* ; et en 1555, on discuta encore la thèse *mulieres homines non sunt* (les femmes ne seraient pas de véritables êtres humains, mais appartiendraient à une autre espèce). On retrouve des questionnements analogues en Islam, tandis que la tradition extrême-orientale enseigne que la « Terre Pure », le « Paradis Occidental », serait privé de femmes, celles dignes d'y être accueillies ayant dû préalablement « renaître » en tant qu'hommes : chose qui équivaut plus ou moins à la question discutée au Concile de Mâcon, pour savoir si, au jour de la résurrection de la chair, les femmes méritantes, avant d'entrer dans le royaume des cieux, ne doivent pas être changées en hommes. Il y a une certaine correspondance entre des idées de ce genre et celles exposées par Platon dans le *Timée*, où il est dit que, par suite d'une régression, d'une identification de son principe spirituel à l'élément sensible et sensuel, un homme, au lieu de faire retour à l'être ouranien dont il procéda, peut réapparaître sur la terre en tant que femme.

Il faut voir dans tout cela plus qu'une simple extravagance ne valant qu'à titre de curiosité historique. De nos jours encore, un Otto Weininger a repris des idées analogues dans son intéressante application de la philosophie transcendantale de Kant à la psychologie des sexes. Les principes que nous avons exposés au chapitre précédent peuvent servir à éclaircir le problème. En tant qu'elle reflète l'essence de l'éternel féminin, chaque femme appartient ontologiquement à la « nature », au sens le plus vaste, « cosmique » et non simplement matériel, du terme (comme dans le grec Φύσις). En tant qu'il incarne le principe opposé, en chaque homme est virtuellement présent, avec la « nature », ce qui transcende la nature,

ce qui est supérieur et antérieur à la Dyade. On n'exprime rien d'autre lorsqu'on dit qu'il manque une âme à la femme : mais la formulation, évidemment, prête à équivoque. En effet, si l'on entend le mot « âme » au sens originel de *psyché* et de principe de vie, on devrait dire, non seulement que la femme a une âme, mais qu'elle est éminemment « âme ». Ce qu'elle n'a pas par nature — si elle est femme en tout et pour tout, si elle est « femme absolue », ou encore dans ce qui, en elle, est femme, et non homme —, ce n'est pas l'âme, mais l'*esprit* (le νοῦς et non la ψύχη). Il faut entendre ici par esprit le principe surnaturel ; et la théologie catholique se réfère à ce principe lorsqu'elle parle de l'« âme » et lorsqu'elle soutient qu'à la différence de la femme, l'homme est fait à l'image de Dieu. On a pu écrire : « L'esprit est en nous le principe masculin, la sensualité le principe féminin » [90]. Nous reviendrons sur la sensualité. Pour l'instant, on peut affirmer que la femme est partie intégrante de la « nature » (métaphysiquement, elle est une manifestation du principe de la nature) et affirme la nature, tandis que, chez l'homme, l'être né dans l'espèce humaine va *tendanciellement* au-delà de la nature.

Weininger semble être plus radical puisqu'il n'affirme pas seulement que la femme n'a pas d'âme, mais qu'elle n'a ni « Moi », ni « être », soutenant qu'on est homme ou femme selon qu'on possède l'être ou qu'on en est privé [91]. Tout cela ne revêt un caractère misogyne, provocateur et paradoxal, que par suite d'une autre équivoque terminologique. De fait, lorsque Weininger parle du Moi, il a en vue, comme Kant, non le Moi psychologique, mais le Moi nouménique ou transcendantal qui excède tout l'univers phénoménal (en termes métaphysiques, on dirait : toute la manifestation, comme l'*âtmâ* indien) ; et lorsqu'il parle de l'être, il entend l'être absolu, en comparaison duquel toute la réalité naturelle et empirique, pour Parménide non moins que pour le Vedânta, est non-être.

Que l'homme — n'importe quel homme — possède de fait et en acte ce Moi et cet être, c'est une autre question. On peut même dire que, pratiquement, la très grande majorité des hommes donnent l'impression de ne pas posséder ce principe. Mais le fait que l'homme, ontologiquement, soit relié à ce principe, éventuellement au-delà de toute conscience claire, le fait que ce soit le « Ciel », comme dirait la tradition extrême-orientale, qui produise les hommes — tout cela est déterminant dans l'optique de la psychologie masculine et des possibilités offertes, en principe, à l'homme en tant que tel, qu'il en fasse ou non usage. Non seulement la femme absolue ne possède pas ce Moi, mais elle ne saurait pas non plus qu'en faire, elle ne sait même pas le concevoir. La présence

90. Philon d'Alexandrie, *De off. mundi*, 165.

91. O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Vienne [18], 1918, p. 388, 404-406, 398-399.

de ce Moi agirait de manière extrêmement perturbatrice sur toute manifestation authentique de sa nature la plus profonde.

Cependant, un tel *status* ontologique n'enlève rien à ce que les femmes, à certaines époques et singulièrement à l'époque actuelle, peuvent élire comme objet de leurs revendications erronées. Une femme peut se construire, tout aussi bien qu'un homme, un Moi « intellectuel » et pratique au sens courant, à titre de stratification juxtaposée à sa nature la plus profonde. En dehors de ce qui peut dériver d'un choix de ce genre, il faut rappeler que, dans des civilisations différentes de la civilisation moderne, la « naturalité » (l'être « nature ») de la femme ne lui a pas interdit, au demeurant, l'accès à des fonctions de caractère sacré, dont nous parlerons plus loin, fonctions répondant à des vocations beaucoup plus intéressantes que celles pour lesquelles les féministes occidentales se sont tant agitées. En parlant des Mystères de la Mère, nous avons toutefois souligné qu'ils ne dépassent pas la limite « cosmique ». Prendre conscience de ce point fondamental de l'ontologie des sexes, n'est pas chose aisée aujourd'hui. La vérité, c'est que, de nos jours, on n'a plus la moindre idée de ce qui est vraiment surnaturel, et que, phénomène concomitant, le type de l'homme absolu a pratiquement disparu. Bien claires en d'autres temps, certaines délimitations sont devenues aujourd'hui, par involution, extrêmement floues.

Le symbolisme des Eaux et de l'instabilité lunaire — symbolisme qui entretient, on l'a vu, une relation essentielle avec l'archétype féminin — fournit aussi la clé de la psychologie la plus élémentaire de la femme. Mais il faut bien mettre en relief un point fondamental d'ordre général : les caractéristiques dont nous parlerons ci-dessous et dans la suite, ne concernent pas la personne en tant que telle, ce ne sont pas des « qualités du caractère » ou des « qualités morales » présentées par tel ou tel individu féminin ; il s'agit au contraire d'éléments objectifs en acte chez les individus de manière aussi impersonnelle que les propriétés chimiques d'une substance donnée. Ce qui agit de façon plus ou moins précise et constante, c'est effectivement une « nature propre », au sujet de laquelle — nous tenons à le dire sans tarder — il serait privé de sens de formuler des jugements de valeur, d'affirmer que cela est « bon » et ceci « mauvais ».

Ceci posé, il serait banal de s'arrêter sur la versatilité, l'instabilité et l'inconstance du tempérament féminin (et du tempérament masculin, chaque fois que l'homme a quelque chose de féminin en lui) en tant qu'effets de la nature « humide » (aqueuse) et « lunaire » de la femme. Cette « déduction existentielle » fut encore connue de certains auteurs médiévaux. Ainsi Cecco d'Ascoli donne l'explication suivante du manque de « fermeté » chez la femme, de son aller et venir « çà et là comme le vent » : « Chacune est naturellement humide — et l'humide ne conserve

pas la forme ». Le même auteur attribue aussi à la même cause un autre trait féminin dont nous parlerons sous peu : « La mauvaise foi est en elle par nature » [92].

Au demeurant, on peut ici faire également référence à la nature de l'émotivité et à la prédominance, dans la psychologie féminine, de la part émotive, laquelle présente des caractères passifs, « lunaires » et discontinus. Cela a pour contrepartie physiologique la grande mutabilité de l'expression féminine, qui est toutefois superficielle : c'est la mutabilité d'un masque, sans arrière-plan profond, qui serait d'ailleurs impossible. Il s'agit pratiquement d'ondes superficielles mobiles sans « incidence » sur la physionomie, contrairement à ce qui arrive avec le masque masculin. Il y a là mobilité plutôt que véritable expressivité caractérologique, en rapport avec une plus grande émotivité neuro-musculaire (il suffit de penser au rougissement et au sourire des femmes). C'est aussi pour cette raison que l'art où les femmes excellent le plus est le théâtre et qu'il y a toujours, dans tout acteur, quelque chose de féminin [93].

Dans un contexte plus vaste, il faut envisager ce qui dérive, pour la femme, du fait qu'elle reflète le féminin cosmique, à la façon dont une matière (ce féminin) reçoit une forme (cette femme) qui lui est extérieure, qu'elle ne produit pas de l'intérieur (*natura naturata* ou *natura signata*).Cela a pour conséquence, sur le plan psychologique humain, la grande plasticité, la grande crédulité, l'adaptabilité et la tendance à se laisser suggestionner, qui sont typiques du psychisme féminin, ainsi que l'attitude féminine consistant à accepter et à assimiler des idées et des formes venues de l'extérieur, avec une éventuelle rigidité subséquente due, précisément, au caractère passif de l'assimilation : une qualité, celle-là, susceptible de se manifester aussi sous la forme du conservatisme et du conformisme. Ainsi s'explique l'opposition apparente entre, d'une part, le caractère changeant de la nature féminine et, d'autre part, le fait que, sociologiquement, la femme exprime essentiellement des tendances néophobes et conservatrices [94]. Tout cela trouve son pendant dans le domaine du mythe, puisque ce sont généralement des figures féminines,

92. M. Alessandrini, *Cecco d'Ascoli*, Rome, 1955, p. 169-170. J. Sprenger va encore plus loin : dans le *Malleus Maleficarum* (I, 6), il fait dériver *foemina* de *fe* et *minus, quia semper minorem habet et servat fidem.*

93. H. Ellis, *Uomo e donna*, tr. it., s.d., p. 354-357, 381-382. Significatif est ce qu'écrit, au sujet du sourire féminin, la Danoise Karin Michaelis : « Dans le sourire se reflètent nos plus grandes vertus, *mais aussi notre grand vide intérieur* ». Elle ajoute qu'« une histoire du sourire n'a pas encore été écrite » ; seule une femme pourrait l'écrire, mais elle ne le fera jamais, « par solidarité avec les autres femmes » (cité par F.O. Brachfeld, *Los complejos de inferioridad de la mujer*, I, XV).

94. Cf. P.J. Moebius, *Ueber den physiol. Schwachsinn des Weibes*, tr. it., p. 12 : « Comme les animaux agissent toujours de la même façon depuis des temps immémoriaux, ainsi le genre humain serait resté dans son état originel si seules les femmes avaient existé ».

de type démétrien ou tellurique, qui ont été choisies pour représenter les entités gardiennes et vengeresses de la coutume et de la loi — de la loi du sang et de la terre, non de la loi ouranienne. Mais cette situation se reproduit aussi sur le plan biologique. Darwin avait déjà remarqué que la femelle tend à conserver le type moyen de l'espèce et à ramener à ce type, le mâle ayant au contraire un pouvoir plus grand de variation physio-anatomique. Nous sommes ici en présence de types opposés de mutabilité : l'un, féminin, procède du principe matériel et plastique, et a pour contrepartie la force d'inertie, la fixité statique, une fois que la matière a été « informée » (aspect « démétrien » du féminin, opposé à l'aspect aphrodisien) ; l'autre, masculin, dépend du principe « séminal » créateur, d'un principe d'activité au sens propre et libre. La contradiction entre les deux aspects de la nature féminine — versatilité et inconstance, d'une part, conservatisme, de l'autre — n'est donc qu'apparente.

Weininger est peut-être le seul auteur à s'être élevé, en fait de psychologie des sexes, au-dessus du plan des constatations banales des écrivains modernes qui ont abordé le sujet. Nous pouvons donc nous référer de nouveau à lui pour étudier quelques autres points essentiels. Weininger a tout d'abord établi une relation organique entre la mémoire, la logique et l'éthique sur la base du rapport que toutes trois entretiennent avec le « Moi transcendantal ». Cela concerne essentiellement la structure du psychisme de l'homme absolu. L'« être » tend à conserver son unité dans le monde du devenir ; sur le plan psychologique, cela se manifeste dans la mémoire, laquelle, sous la forme d'une fonction synthétique, s'oppose à la dispersion de la conscience dans la multiplicité fluide et instantanée de ses propres contenus ; sur le plan intellectuel, la même tendance se traduit dans la logique, qui a pour fondement le principe d'identité A = A, et pour idéal la réduction de la diversité à l'unité. Il s'ensuit que la mémoire et la logique ont une valeur éthique normative, parce qu'elles expriment la résistance de l'être, son effort pour se tenir debout, identique à soi, et pour se réaffirmer dans le courant des phénomènes intérieurs et extérieurs. Selon Weininger, il n'y aurait chez la femme absolue, privée d'« être », ni mémoire, ni logique, ni éthique ; elle ne connaîtrait ni impératif logique, ni impératif éthique ; elle ignorerait aussi la détermination, le décrétisme et la rigueur de la pure fonction intellectuelle du jugement, laquelle aurait un caractère expressément masculin [95]. Tout cela doit être corrigé par quelques précisions. Bergson a fait remarquer l'existence de deux formes de mémoire : l'une, « vitale », associée à la « durée », donc à l'écoulement de l'expérience vécue (c'est la mémoire qui se rattache aussi au subconscient, de sorte qu'à certains moments des souvenirs très anciens remontent à l'improviste et

95. O. Weininger, *Op. cit.*, 2e partie, p. 183 sq., 191, 239-240.

involontairement, tout le contenu d'une existence pouvant même se représenter instantanément dans les situations où il y a danger de mort) ; l'autre, déterminée, organisée et dominée par la partie intellectuelle de l'être. C'est cette seconde mémoire qui fait défaut à la femme, en raison de la nature « fluide » et lunaire de celle-ci ; mais, chez la femme, la première mémoire peut être plus forte que chez l'homme. Celle-ci, cependant, manque de signification éthique, car elle procède, non de la présence, mais de l'absence d'un « Moi transcendantal ».

En ce qui concerne la logique, il ne faut pas oublier qu'elle peut présenter deux formes. Il ne s'agit pas ici de la logique courante, que la femme, à l'occasion, sait utiliser « instrumentalement », avec une habileté et une subtilité indéniables, bien qu'elle en fasse un usage non frontal mais polémique et fuyant, un usage « de guerilla », proche de la sophistique. Il s'agit au contraire de la logique en tant qu'expression d'un amour de la vérité pure et de la cohérence intérieure, logique qui mène à une forme de pensée rigoureuse et impersonnelle constituant, pour l'homme absolu, une espèce d'impératif intérieur. La femme est pratiquement incapable de cette logique — car celle-ci ne l'intéresse pas. Cette logique a pour succédanés, chez la femme, l'intuition et la sensibilité — des traits liés à l'élément fluide de la vie, à son aspect *yin*, par opposition aux formes précises, fermes, claires, apolliniennes (mais aussi, souvent, arides) du νοῦς et du logos, du principe intellectuel masculin.

L'affirmation de Weininger selon laquelle la femme absolue ignore l'impératif éthique, conserve une validité plus grande. L'éthique au sens catégorique, en tant que loi intérieure pure, détachée de toute référence empirique, eudémoniste, sensible, sentimentale et personnelle — la femme, en tant que femme, l'ignorera toujours. Tout ce qui peut avoir, chez une femme, un caractère éthique, est indissociable de l'instinct, du sentiment et de la sexualité : de la « vie ». Tout cela est sans relation avec l'« être » pur, et présente donc presque toujours un aspect naturaliste, ou bien est sublimation d'un contenu naturaliste, comme nous le verrons en parlant de l'éthique traditionnelle de la mère et de l'amante. Pour tout le reste, il n'y a pas lieu de parler d'éthique, mais au mieux de moralité : il s'agit, chez la femme, de quelque chose de superficiel, reçu du monde masculin, souvent d'un simple conformisme. C'est ce qu'il faut penser, par exemple, des idées féminines sur l'honneur et la « vertu », et de nombreuses autres idées de l'« éthique sociale », qui n'est pas éthique véritable, mais simple coutume (on a déjà parlé de la femme démétrienne comme gardienne de la coutume). La femme peut aussi apprécier chez l'homme certaines qualités ayant une valeur éthique : rarement la justice, mais souvent l'héroïsme, la force de décider et de commander, et même, dans certains cas, une disposition ascétique ; toutefois, ce serait voir les choses très superficiellement que de ne pas se rendre compte que la

reconnaissance féminine ne repose pas sur l'élément éthique intrinsèque à ces comportements, mais plutôt sur quelque chose, en eux, qui se traduit dans des qualités sexuellement attirantes chez tel ou tel homme. En d'autres termes, ces qualités ne parlent pas à l'« éthicité », mais à la sexualité de la femme.

Que la fausseté soit un trait essentiel de la nature féminine, c'est ce que la sagesse populaire a reconnu partout et toujours. Ce trait, Weininger l'explique également par l'absence, chez la femme absolue, de l'« être ». En effet, on peut y voir une disposition qui est une conséquence possible et particulière de l'instabilité existentielle de la femme, instabilité reflétant celle de la *materia prima*, de la ὕλη, laquelle est, selon Platon et Aristote, le principe de l'« altérité », du non-identique, de l'altération et de la « déclination ». Weininger remarque que rien n'est plus déconcertant pour l'homme que le fait de constater, lorsqu'il demande à une femme surprise en train de mentir : « Pourquoi mens-tu ? », que celle-ci ne comprend pas la question, reste étonnée ou cherche à le tranquilliser en souriant, ou bien encore éclate en sanglots [96]. Cela signifie que la femme ne saisit pas l'aspect éthique, transcendantal, du mensonge, ce en quoi il représente une lésion de l'« être » et ce pour quoi il peut constituer, comme le reconnut l'Iran ancien, une faute plus grave encore que le meurtre. Déduire ce trait de la nature féminine de facteurs sociologiques est une sottise : pour certains, le mensonge aurait été l'« arme naturelle » utilisée par le plus faible, donc aussi par la femme, dans une société où elle a été soumise à l'homme pendant des siècles. La vérité, c'est que la femme purement féminine a tendance à mentir et à se présenter pour ce qu'elle n'est pas, même quand cela ne lui sert de rien ; il ne s'agit pas là d'une « deuxième nature » acquise socialement dans la lutte pour l'existence, mais de quelque chose qui est lié à sa nature la plus profonde et la plus typique. De même que la femme absolue ne perçoit pas vraiment le mensonge comme une faute — ainsi pour la femme féminine, contrairement à l'homme, le mensonge n'est pas une faute, n'est pas un fléchissement intérieur, ni un manquement à sa propre loi existentielle. C'est une contrepartie éventuelle de sa plasticité et de sa fluidité. Aussi bien peut-on comprendre parfaitement un type de femme comme celui dont Barbey d'Aurevilly a dit : « Elle pratiquait le mensonge au point d'en faire une vérité, tant elle était simple et naturelle, sans effort et sans affectation ». Il est absurde de juger la femme à l'aune des valeurs de l'homme (de l'homme absolu), même lorsque, faisant violence à elle-même, elle feint de l'imiter et croit même sincèrement l'imiter.

96. *Ibid.*, p. 191.

39. — *La femme comme mère et la femme comme amante*

On a dit que, métaphysiquement, le masculin est, dans le domaine de la manifestation et de la « nature », le corrélat complémentaire du féminin, mais aussi qu'il reflète le caractère de ce qui est antérieur et supérieur à la Dyade. Sur le plan humain, il en dérive que si tous les rapports fondés sur la Dyade ont, pour la femme, un caractère essentiel et épuisent la loi naturelle de son être, ce n'est pas le cas pour l'homme, en tant qu'il est vraiment homme. Ces rapports sont les rapports sexuels au sens strict et les rapports de mère à fils. Dans toute civilisation supérieure, l'homme n'a pas été considéré, avec raison, comme vraiment homme tant qu'il subit ce double lien, le lien de la mère et le lien de la femme, épuisant ainsi dans la sphère qui y correspond le sens de sa propre existence. On a rappelé que, dans les « rites de passage » ou de la puberté, chez les peuples primitifs, la consécration de la virilité et l'entrée dans une « société d'hommes » se présentaient comme un dépassement de cette sphère naturaliste. La Rachel biblique affirme : « Donne-moi un fils, sinon je meurs ». Il y a des textes bouddhiques qui mettent en relief le caractère « inexorable » de la femme en ce qui concerne la maternité et la sexualité, dont elle « n'est jamais rassasiée »[97]. Et non tant comme personne qu'en raison d'une exigence métaphysique, la femme tendra toujours à ramener l'homme sous le joug de l'une ou de l'autre.

Au sujet de la sexualité, Weininger a raison de caractériser l'homme et la femme en disant que la femme absolue n'est que sexualité, l'homme véritable étant « sexuel, et quelque chose d'autre en plus ». Et l'on peut être d'accord avec lui pour reconnaître la profonde signification symbolique du fait anatomique et somatique suivant : alors que les organes sexuels de l'homme apparaissent comme quelque chose de circonscrit, de détaché et presque d'ajouté de l'extérieur au reste du corps, ils résident, chez la femme, dans la profondeur de sa chair la plus intime. C'est précisément parce qu'il existe en lui une certaine distance par rapport à la sexualité que l'homme en « sait » quelque chose ; la femme peut n'être pas consciente de la sexualité et la nier : du fait qu'elle n'est précisément que sexualité, qu'elle est la sexualité même[98]. Une désignation hindoue de la femme la qualifie, en effet, de *kâminî*, « celle qui est faite de désir », ce qui équivaut à l'ancien adage occidental : *tota mulier sexus*. Le caractère provoquant que présentent très souvent, sans la moindre intention, certaines jeunes filles « innocentes », et même certaines petites filles, se rattache à tout cela. Il faut d'ailleurs souligner,

97. *Jâtaka*, LXI ; *Anguttara-nikâya*, II, 48.
98. O. Weininger, *Op. cit.*, p. 113, 115, 116.

dans un contexte analogue, l'existence, chez n'importe quelle femme, d'un narcissisme particulier et quasiment inconscient : c'est là sa façon de pressentir le potentiel de plaisir qu'elle peut représenter pour l'homme et de le savourer, en s'imaginant ce plaisir, même en dehors de toute relation sexuelle effective. C'est pourquoi Ellis voit juste lorsqu'il dit que la femme s'épanouit dans la sexualité et la maternité, faisant ainsi passer sa nature de la puissance à l'acte, mais que l'équivalent de cela n'est pas vrai pour l'homme (nous ajouterons : sauf s'il vit, d'une manière ou d'une autre, les dimensions supérieures de l'expérience sexuelle) ; sur le plan de l'orientation aphrodisienne, la conséquence, pour l'homme, peut être au contraire une certaine dévirilisation, même si l'on fait abstraction de l'aspect occulte, dont nous parlerons plus loin (cf. *infra* § 40) [99]. Sur le plan de l'orientation démétrienne, enfin, on a remarqué que le désir obscur et puissant, chez la femme, d'être mère, n'a pas pour pendant, chez l'homme, un besoin tout aussi élémentaire de procréer. Quand il existe, ce désir appartient chez l'homme à un plan différent, non plus naturaliste mais éthique (idée de la continuation de la race, de la famille ou caste, etc.).

Typique du féminin cosmique est, nous l'avons vu, ce que les Grecs appelaient l'« hétérité », à savoir la référence à l'autre, l'hétérocentrisme. Le masculin pur se caractérise en ce qu'il a en soi son principe, le féminin pur en ce qu'il a dans l'autre son principe. Sur le plan psychologique, on en voit clairement les conséquences dans la vie féminine courante : celle-ci est presque toujours dénuée d'une valeur propre, elle dépend d'autrui soit pour tout ce qui est vanité, soit pour le besoin de la femme d'être reconnue, remarquée, adulée, admirée, désirée (cette tendance extravertie peut être associée à ce « regard vers l'extérieur » qui a été attribué, sur le plan métaphysique, à la Çakti). Et tout le complexe formé par la cour, la galanterie, le compliment (même insincère), serait inconcevable si l'on faisait abstraction de la base obligée, représentée précisément par ce trait congénital du psychisme féminin, dont l'homme a dû tenir compte partout et toujours. La preuve que les valeurs de l'éthique féminine sont très différentes de celles de l'éthique masculine, nous est confirmée, soit dit en passant, par le fait qu'une femme devrait mépriser l'homme se livrant à pareille adulation, souvent dans le seul but de jouir de son corps. Or, c'est le contraire qui se vérifie.

Sur un plan moins frivole, les deux possibilités fondamentales de la nature féminine correspondant, l'une à l'archétype aphrodisien, l'autre à l'archétype démétrien — à savoir la femme comme amante et la femme

99. Cf. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, cit., vol. III, p. 199 : « *That (sexual) emotion which, one is tempted to say, oft unmans the man, makes the woman for the first time truly herself* ».

comme mère — se définissent dans une perspective analogue. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de vouloir et d'obtenir une confirmation de soi par le biais d'autrui : par le biais de l'homme aimé pour l'amante, par le biais du fils pour la mère. Par là s'accomplit sur le plan profane (avant de se continuer, dans une large mesure, sur le plan sacral) l'être de la femme ; par là se précisent, déontologiquement, sa loi et son éthique naturelle, dans le cadre de la tradition.

C'est à Weininger, encore une fois, qu'on doit une description typologico-existentielle classique de ces deux possibilités fondamentales de la féminité. Seulement, comme pour tout ce que cet auteur dit sur la femme, dans cette caractérisation également il faut mettre de côté certaines déformations dérivant de son complexe misogyne inconscient d'origine puritaine. C'est en effet dans la « prostitution » que Weininger voit la possibilité féminine fondamentale opposée à la possibilité maternelle, ce qui finit par donner un sens péjoratif et dégradé à cette possibilité. En réalité, il s'agit au contraire du type pur de l'amante et de la vocation féminine qui y répond, la prostitution professionnelle n'entrant en question que de manière seconde et conditionnée, parce qu'elle peut aussi être imposée par certaines conditions de milieu, économiques et sociales, sans correspondre à aucune disposition intérieure. Au mieux, on pourrait parler du type de l'hétaïre antique ou orientale : c'est-à-dire de la « femme dionysiaque ». Qu'il existe entre la vocation vraiment aphrodisienne de la femme et l'attitude maternelle une opposition, un antagonisme, c'est une chose que tout homme véritable perçoit immédiatement. Dans leur fondement ontologique, les deux types opposés se rattachent aux deux principaux états de la *materia prima*, à son état pur, dynamiquement informe, et à son état de force-vie liée à une forme, orientée vers une forme, nourrissant une forme. Dès lors qu'on précise ce point, la caractérisation différentielle de Weininger s'avère exacte : c'est le rapport avec la procréation et le fils qui distingue les deux types opposés. Le type « mère » cherche l'homme en vue de l'enfant, le type « amante » le cherche pour l'expérience érotique prise en elle-même (sous ses formes les plus basses : pour le « plaisir »), dans un cadre qui ne tient pas compte de la procréation et qui est désiré en soi et pour soi. C'est pourquoi le type maternel rentre spécifiquement dans l'ordre naturel — si l'on se réfère au mythe biologique, on peut dire qu'il rentre dans la loi et les finalités de l'espèce —, tandis que le type pur de l'« amante » sort d'une certaine façon de cet ordre (symptôme significatif : la stérilité qu'on rencontre souvent dans le type pur de l'« amante » et de la « prostituée ») [100]. Il s'agit moins, ici, d'un principe ami et affirmateur de

100. On peut rappeler ici ces vers de Baudelaire, qui sont comme un pressentiment de l'archétype « durgique » : « *Et dans cette nature étrange et symbolique — Où l'ange inviolé se mêle au sphinx antique... resplendit à jamais... la froide majesté de la femme stérile* ».

la vie terrestre, physique, que d'un principe potentiellement ennemi de cette vie, dirons-nous : et ce en raison du contenu virtuellement transcendant propre au déploiement absolu de l'*eros* [101]. Ainsi, pour choquant que cela puisse paraître du point de vue de la morale bourgeoise, ce n'est pas en tant que mère, mais en tant qu'amante, que la femme, naturellement — c'est-à-dire non en fonction d'une éthique (comme nous le verrons), mais en laissant simplement agir et en activant une disposition spontanée de son essence — peut s'approcher d'un domaine supérieur. Il y a toutefois une affirmation équivoque qu'il faut dissiper : alors que le type maternel ferait dans l'étreinte l'expérience d'un renforcement de l'existence, la femme de type opposé connaîtrait le désir de se sentir détruite, écrasée et annulée par le plaisir [102]. Cela est faux à un double point de vue. En premier lieu parce que, comme nous l'avons montré de manière exhaustive, le « délire mortel » de l'amour en tant que désir de destruction et d'autodestruction dans l'extase, est commun, dans toute forme supérieure et intense de l'expérience érotique, à l'homme et à la femme. En second lieu parce que cette disposition de l'amante ne concerne au mieux que les strates psychiques de surface, une disposition contraire se manifestant sur un plan plus profond en raison de la substance « Vierge » ou « Durgâ » de la femme aphrodisienne, comme nous l'expliquerons sous peu.

Mais, qu'il s'agisse du type de la mère ou bien du type de l'amante, ce qui est caractéristique chez la femme, c'est une angoisse existentielle plus grande que celle de l'autre sexe, l'horreur de la solitude, un sentiment de détresse quand il n'y a pas possession d'un homme. Les phénomènes sociaux et mêmes économiques qui, souvent, semblent constituer le fondement de cette sensation, ne sont en réalité que des circonstances favorables à son apparition, certes, mais non déterminantes. La racine la plus enfouie, c'est l'« hétérité » essentielle de la femme, le sentiment de la « matière », de Pénia, qui, sans l'« autre » (l'*heteros*), sans la « forme », n'est rien, si bien que, laissée à elle-même, elle éprouve l'horreur du néant. Nous citerons une dernière fois Weininger, qui a raison de ramener un comportement fréquent de la femme dans l'étreinte à ce contenu

101. O. Weininger, *Op. cit.*, chap. X *passim* et spécialement p. 280 sq., 287, 304, 310-311 : « Vie physique et mort physique, toutes deux unies de façon si mystérieuse dans le coït, se répartissent entre la femme comme mère et la femme comme prostituée ». Revenant avec insistance sur la « prostituée », Weininger note un fait significatif : « La prostitution est quelque chose qui n'apparaît que chez les êtres humains », qui est ignoré des espèces animales. Cela doit être rattaché, précisément, à la potentialité « çaktique » du type pur de l'amante. Un traité attribué à Albert le Grand *(De secretis mulierum)* décrit le type féminin qui aime l'union sexuelle et dit qu'il est caractérisé par la rareté ou l'irrégularité des règles, la pénurie de lait lorsque des femmes de ce type deviennent mères, ainsi que par une disposition pour la cruauté : un point, celui-là, sur lequel nous reviendrons.

102. O. Weininger, *Op. cit.*, p. 307.

métaphysique : « Le plus haut moment de la vie de la femme, celui où se manifeste son être originel en même temps que son désir originel, est le moment où elle accueille en elle la semence masculine. Elle serre alors l'homme dans ses bras et le presse contre elle : c'est là le plaisir suprême de la passivité... La matière en train de recevoir une forme, la tenant enfin et ne voulant plus s'en séparer » [103]. Mais la situation n'est pas différente chez la femme plus proche du type Durgâ lorsque, dans le même instant, au lieu d'embrasser l'homme, elle reste pratiquement immobile, son visage présentant les traits d'une extase ambiguë qui a quelque chose de l'indéfinissable sourire de certains Bouddhas et de certaines têtes khmères. C'est alors qu'elle prend quelque chose de plus que la semence matérielle, qu'elle absorbe la *vîrya*, la virilité magique, l'« être » de l'homme. Ici entre en jeu la qualité suçante, cette « mort suçante qui vient de la femme » dont a parlé Meyrink, et qui est liée à l'aspect occulte de toute étreinte charnelle ordinaire : aspect qui peut aussi trouver, dans l'extériorité somatique et physiologique, sa manifestation symbolique et son reflet.

Au sujet d'un de ses personnages féminins, D'Annunzio a pu écrire (dans *Il Fuoco*) : « Comme si tout le corps de la femme avait emprunté la qualité d'une bouche suçante ». Ce phénomène ne se vérifie pas sur le seul plan subtil, au point qu'on est amené à voir dans la pratique érotique de la fellation le geste qui exprime peut-être le plus l'essence ultime de la nature féminine. En réalité, les Anciens avaient déjà reconnu une participation spéciale et active de la femme à l'étreinte, et Aristote parla de sa façon d'aspirer le fluide séminal [104]. Reprise vers le milieu du siècle dernier par Fichstedt, cette théorie est aujourd'hui jugée exacte, pour ce qui est de l'aspect physiologique, par de nombreux auteurs : on admet l'existence de contractions rythmiques du vagin et de l'utérus, qui font penser à une aspiration ou à une succion, à un automatisme spasmodique possédant un péristaltisme spécifique, fondé sur des ondes toniques spéciales à rythme lent. Mais ce comportement somatique ne saurait être observé actuellement que dans les cas où la femme présente un degré élevé de sexualisation. Les Anciens, qui le considéraient comme un phénomène

103. O. Weininger, *Sexe et caractère*, Lausanne, 1975, p. 241.

104. Du point de vue subtil, il ne s'agit pas de la semence matérielle, mais précisément de sa contrepartie immatérielle. Paracelse (*Opus Paramirum*, III, ii, 5) dit : « Dans la matrice fut placée une force attirante qui est comme un aimant, et qui attire la semence ». Il distingue la semence du sperme : « La matrice sépare le sperme de la semence, rejetant le sperme et retenant la semence ». Paracelse traite aussi, à partir de là, des conditions transbiologiques de la fécondation. Pour la distinction en question, cf. ce qu'affirme, mais dans un domaine plus général, le Cosmopolite (*Novum Lumen Chemicum*, Paris, 1669, p. 37) : « Comme je l'ai dit plusieurs fois, le sperme est visible, mais la semence est donc une chose invisible et comme une âme vivante qui ne se trouve pas dans les choses mortes ».

général, avaient pourtant raison. On doit estimer en effet qu'il s'est produit, au cours de l'histoire, une espèce d'atrophie physiologique de ce qui pouvait correspondre, chez la femme, à une sexualisation complète, donc à une approximation maximale de la « femme absolue » [105]. C'est ainsi que chez les femmes orientales, où le type ancien s'est mieux conservé, ce comportement physiologique dans l'étreinte est de nos jours encore pratiquement normal ; il dépend de potentialités physiologiques devenues rarissimes chez les Européennes modernes, mais qui étaient vraisemblablement présentes chez les femmes de l'Antiquité occidentale [106]. Il s'agit là du symbole physique, ou du reflet, d'un contenu essentiel. L'assimilation suçante trouve, sur ce plan des reflets physiques, une expression liminale dans un phénomène physiologique aujourd'hui encore mal expliqué : l'odeur de sperme qui émane parfois de la femme, loin de ses parties génitales, peu après l'étreinte (un poète, Arturo Onofri, n'a pas hésité à parler d'un « sourire spermatique »).

40. — *Pitié, sexualité et cruauté chez la femme*

Une légende persane indique, parmi les ingrédients entrant dans la composition de la femme, « la dureté du diamant et la douceur du miel, la cruauté du tigre, la chaude splendeur du feu et la fraîcheur de la neige ». Ce sont là les ambivalences que nous avons observées dans l'archétype de la Femme Divine et qui sont au fondement d'un autre trait de la psychologie féminine : la coexistence, chez la femme, de la disposition pour la pitié et de la disposition pour une forme particulière de cruauté.

105. C'est ainsi qu'on put dire, dans l'Orient ancien, que « la sensualité de la femme est huit fois plus grande que celle de l'homme », tandis qu'on trouve dans l'Antiquité occidentale des expressions comme, par exemple, celle d'Ovide (*Ars Amandi*, I, 443-444) : *[Libido foeminae] acrior est nostra, plusque furoris habet.*

106. Il s'agit d'un contrôle exceptionnel, non seulement du *constrictor cunni*, mais de certaines fibres lisses de l'organe féminin, qui autorise l'intensification de l'automatisme suçant. Dans certains cas, le développement de cette possibilité fait partie de l'éducation érotique de la femme, au point que chez certains peuples le fait de ne pas être capable d'y parvenir est, pour une jeune fille, un motif de disqualification (sur tout cela, cf. A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, cit., p. 94-95 ; H. Ellis, *Studies etc.*, vol. V, p. 159-165 ; H. Ploss-M. Bartels, *Das Weib*, cit., vol. I, p. 399, 408). Chez les femmes pratiquant la magie sexuelle tantrique, un entraînement de ce genre semble avoir été porté à un haut degré, puisque le *Hathayogapradîpika* (III, 42-43, 87-89) présuppose chez la femme, en vue de la pratique dite *yoni-mudrâ*, un pouvoir de contraction volontaire du *yoni* tel qu'il empêche, par serrement du *lingam*, l'éjaculation de la semence masculine. Dans le domaine ethnologique, il est fait mention, dans l'ouvrage de H. Ploss-M. Bartels (vol. I, p. 408), de cas de femmes capables de rejeter le sperme après l'avoir reçu en elles.

Lombroso et Ferrero avaient déjà souligné que la femme est à la fois plus compatissante et plus cruelle que l'homme : chez elle, une compassion aimante et protectrice a souvent pour pendant une cruauté, une insensibilité, une dureté et une violence destructrice qui, une fois déchaînées, dépassent celles de l'homme. Cela est historiquement attesté, sous des formes collectives, par les révolutions et les lynchages [107]. Il est naturel, et assez banal, d'expliquer, comme font les deux auteurs mentionnés, la pitié féminine par la disposition maternelle, donc par l'élément démétrien de la femme ; mais la cruauté, elle, doit être expliquée en faisant référence à l'autre aspect, à l'essence la plus profonde de la sexualité féminine.

L'association de la cruauté et de la sexualité fit l'objet d'une dramatisation, dans l'Antiquité gréco-romaine, à travers le type de la bacchante et de la ménade. On relève toutefois la présence de cet aspect (qui n'est pas sans relation avec la qualité « froide » dont on a parlé) derrière les formes de sexualité féminine profane, même quand celle-ci n'est pas « exaltée ». Il s'agit là de la dimension *froide* de la femme en tant qu'incarnation terrestre, humaine, de la « Vierge », de Durgâ, et en tant qu'être *yin* ; et c'est ici que les caractéristiques établies par la psychologie des sexes la plus superficielle, s'inversent. A bien considérer les choses, il est nécessaire de distinguer deux formes dans le type féminin aphrodisien : la forme inférieure, qui est la « femelle » au sens primitif et, si l'on veut, « dionysiaque » (dans l'acception populaire de ce terme) ; la forme supérieure, qui présente au contraire des aspects subtils, « lointains », ambigus, apparemment chastes. Partons d'une figure qui est, pour une bonne part, une hypostase cérébrale produite par un romantisme littéraire décadentiste et « pervers » [108] : celle de Dolorès, que Swinburne appelle « Notre Dame du Spasme », « fille de la Mort et de Priape », et au sujet de laquelle il écrit : « J'ai pénétré par le dernier portail jusque dans le sanctuaire où le péché est une prière : qu'importe, si le rite est mortel, ô Notre Dame du Spasme ? Qu'importe ? Tu es tout entière le dernier calice que nous vidons, ô atroce et luxurieuse Dolorès, Notre Dame du Spasme ». On se rapproche déjà de situations réelles avec D'Annunzio, qui écrit : « La cruauté est latente au fond de son amour, pensa-t-il pour lui. Il y a en elle quelque chose de destructeur, d'autant plus manifeste qu'est plus fort son orgasme au milieu des caresses... et il revoyait, dans sa

107. Lombroso-Ferrero, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*, Turin [3], 1915, p. 55-59. Dans le domaine de la pathologie, pour la manifestation, chez les femmes essentiellement, d'« explosions spasmodiques de sauvage violence destructrice », cf. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, cit., p. 361.

108. Cité dans M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, cit., p. 233-234.

mémoire, l'image terrifiante, de Gorgone, de la femme telle qu'elle lui était apparue plusieurs fois, à travers ses yeux mi-clos, à lui transporté par le spasme ou inerte, et comme plongé dans un épuisement extrême » (dans *Il Trionfo della Morte*) [109]. Il ne s'agit en aucune façon d'une cruauté due à une inversion, d'un trait masculin que présenteraient certaines femmes, mais exactement du contraire. Le fait est que, pour douce et aimante qu'elle soit, une femme a toujours dans son expression, au moment du désir, quelque chose de cruel, de dur, d'impitoyable : insensibilité et égoïsme subtil coexistent avec la douceur, la tendresse ou l'abandon, et cela va au-delà de la personne, en vertu d'une relation essentielle de la femme avec sa substance élémentaire « durgique » d'amante. Viazzi note avec raison que ces aspects peuvent même apparaître chez la jeune fille idéale, la romantique Mimi telle que la décrit Murger : « Elle avait vingt-deux ans... Son visage semblait l'ébauche d'une figure aristocratique ; mais, à certains moments d'ennui ou de mauvaise humeur, ses traits d'une finesse extrême, tendrement éclairés par l'éclat de ses yeux bleus limpides, dégageaient une impression de brutalité presque sauvage, au point qu'un physionomiste y aurait peut-être lu les signes d'un profond égoïsme et d'une grande insensibilité ». Et Viazzi remarque qu'on peut souvent surprendre quelque chose de semblable « dans les attitudes les plus spontanées de la femme amoureuse » [110]. On comprend ou l'on perçoit rarement ce qu'il y a de plus subtil et de plus profond dans l'« abandon » de la femme. Mais l'observation qui suit est d'une femme, psychanalyste de surcroît : « Il est assez rare de trouver des hommes qui restent froids dans une situation érotique, mais il est d'innombrables femmes qui, alors même qu'elles mènent une vie érotique, se montrent aussi froides que des agents de change. La froideur de la lune et la dureté de cœur de la Déesse Lune symbolisent cet aspect de la nature féminine. En dépit de son absence de chaleur et de son insensibilité, peut-être même à cause de son indifférence, cet érotisme impersonnel, chez une femme, attire souvent l'homme » [111].

Au demeurant, sur le plan de la vie ordinaire, on ne saurait dire si le fait que, malgré tout, la femme soit capable, dans l'amour, de viser un but pratique positif, faisant ainsi preuve d'une attitude calculatrice — l'homme, lui, ne pouvant qu'être accusé, éventuellement, d'instinctivité et

109. Cf. asssi dans *Forse che si forse che no* : « Tandis que chez l'homme le désir était cette élection irrévocable, son désir à elle était sans tracé, sans limite, intemporel, comme le mal d'être et la mélancolie de la terre ». « Il découvrait entre les cils de la femme un regard bien plus immémorial que le regard humain, qui semblait l'expression du caractère terrible d'un instinct plus vieux que les astres ».

110. P. Viazzi, *Psicologia dei sessi*, Milan, 1903, p. 72.

111. E. Harding, *Les mystères de la femme*, cit., p. 125-126.

de recherche irresponsable du plaisir — si ce fait ne dépend que de circonstances extérieures, économiques et sociales. Ceci mis à part, la cruauté et la froideur féminines peuvent se manifester aussi sur le plan moral : on connaît le type de la femme orgueilleuse de tout ce que l'homme fait par amour pour elle, se montrant un héros capable de prouesses extraordinaires (car cela la valorise indirectement), mais il y a également la femme qui ressent comme une suprême preuve d'amour le renoncement, pour elle, à toute valeur virile supérieure et la déchéance progressive de son amant. Un personnage de Don Byrne dit : « L'homme qui se perd complètement dans une femme, si fort soit son amour, n'est pas un homme ; et la femme ressentira du mépris pour lui ». A quoi la femme réplique : « Elle le méprisera, c'est vrai ; mais elle l'aimera encore plus ». Ce n'est pas pour décrire la « femme fatale », mais la femme en général, que Remarque s'est servi de l'apologue du rocher qui aimait la vague : « La vague écumait et tourbillonnait autour du rocher, elle le baignait jour et nuit, l'embrassait de ses bras blancs et le suppliait de venir chez elle. Elle l'aimait et ondoyait autour de lui, elle le minait lentement ; et un jour le rocher, complètement érodé à la base, céda et tomba dans les bras de la vague. Et d'un seul coup il ne fut plus un rocher avec qui jouer, un rocher à aimer, un rocher dont on rêve. Il ne fut qu'une masse de pierre au fond de la mer, noyé en elle. La vague se sentit déçue et se mit à chercher un autre rocher ». « Les femmes — écrivit Martin — sont sans pitié dans le mal qu'elles font aux hommes qui aiment ».

41. — *Sur la nature fascinante du féminin. Activité et passivité dans l'amour sexuel*

A l'aspect métaphysique de la femme éternelle comme magicienne, comme Mâyâ et *mâyâ-çakti*, magie cosmogonique de l'Un, correspond généralement, sur le plan humain, la nature fascinante du féminin. L'association du type aphrodisien et du type de la magicienne, est très fréquente dans le mythe et la légende. Ces deux aspects furent attribués, par exemple, à Calypso, Circé, Médée, Iseult, à Brunehilde aussi dans certaines versions de la légende. A Rome, Vénus Verticordia était considérée comme experte dans les arts magiques. On connaît les représentations minoennes de femmes tenant la baguette magique. On pourrait aisément recueillir un grand nombre de témoignages du même genre. Que la femme soit plus liée que l'homme à la « terre », à l'élément cosmico-naturel, cela nous est prouvé aussi sur le plan le plus matériel par les influences qu'exercent sur la femme, mais non sur l'homme, les

rythmes périodiques de l'univers (par exemple le cycle menstruel). Mais, dans l'Antiquité, cette relation portait plutôt sur l'aspect *yin* de la nature, sur le domaine surprasensible, nocturne et inconscient, irrationnel et abyssal, des forces vitales. D'où, chez la femme, certaines dispositions pour la voyance et la magie au sens strict (opposées à l'orientation masculine et apollinienne de la haute magie et de la théurgie), susceptibles de dégénérer en sorcellerie. Dans les procès de l'Inquisition, le sexe féminin fut majoritaire de façon écrasante par rapport au sexe masculin — en 1500 Bodin parle d'un pourcentage de 50 femmes pour un homme dans les procès concernant la sorcellerie et les pratiques occultes. L'un des traités de démonologie le plus répandus à cette époque, le *Malleus Maleficarum*, contient de nombreuses pages où l'on tente d'expliquer pourquoi la sorcellerie serait surtout l'œuvre des femmes. Dans les traditions de nombreux peuples, en Chine par exemple, les arts magiques, au sens strict précisé plus haut, sont réputés dériver d'une archaïque tradition féminine et lunaire. Au sujet de l'ancienne Chine, précisément, il est intéressant de savoir que le caractère *wu* utilisé pour désigner celui qui exerce les arts magiques au sens strict (« chamanique »), s'appliquait exclusivement, à l'origine, à des personnes de sexe féminin. Les techniques employées par la *wu* pour entrer en rapport avec des forces suprasensibles étaient de caractère tantôt ascétique, tantôt orgiaque ; dans le second cas, il semble qu'à l'origine les *wu* officiaient complètement nues. Les conditions préliminaires réclamées par l'exercice de leur activité sont également significatives : on exigeait des *wu* la jeunesse et une beauté fascinante. Les caractères *yao* et *miao*, qui veulent dire « étrange », « inquiétant », « mystérieux », renvoient, eux, au type et aux qualités des *wu* [112], et un texte dit, au sujet de la nature non ouranienne des forces que ces jeunes femmes faisaient descendre, qu'une fois attirées par leurs rites, ces forces « provoquent l'éclipse du soleil ».

Mais ce qui nous importe ici, c'est la magie de la femme en dehors de ces références spécifiques au suprasensible : c'est le sens de sa fascination naturelle et de son pouvoir de séduction.

On trouve chez Daudet cette phrase : « Je me sentais irrésistiblement attiré vers elle : seul un abîme peut causer cette fascination ». Nous avons déjà parlé du symbolisme du rite de la dénudation et de l'expression la plus forte que celle-ci connut sous des formes comme la danse des sept voiles. Ce symbolisme ne renvoie pas à l'enlèvement des vêtements qui cachent le corps, mais à la dénudation de l'individuation en tant qu'être empirique et personne particulière, la femme finissant par se montrer dans sa substance élémentaire et abyssale, en tant que Vierge, Durgâ, Femme antérieure à la multiple variété des femmes mortelles. Dans sa

112. E. Erkes, *Credenze religiose della Cina antica*, Rome, 1958, p. 10-13.

racine ultime, la fascination exercée par toute nudité féminine tient au fait que celle-ci dissimule, d'une façon obscure, perçue seulement par les sens, l'autre nudité. Il ne s'agit pas de « beauté » ou d'attirance charnelle et animale. C'est pourquoi ce qu'a écrit Paul Valéry n'est que partiellement pertinent : « Le prestige du nu devait nécessairement venir de la valeur de secret et de danger proche qui lui est conférée par sa qualité de révélation néfaste et de moyen mortel de séduction ». Le fait est qu'il y a dans la fascination exercée par la nudité féminine un aspect de vertige semblable à celui provoqué par le vide, par le sans-fond, sous le signe de la ὕλη, substance première de la création, et par l'ambiguïté de son non-être. Ce trait appartient à la nudité féminine exclusivement. L'effet de la nudité masculine sur la femme n'est pas seulement, par comparaison, très réduit, il est, en l'occurrence, spécialisé, d'ordre essentiellement physique et phallique ; cette nudité n'agit sur elle qu'en tant qu'elle lui suggère banalement l'efficience musculaire et animale du « mâle ». Il n'en va pas de même avec la femme : dans la femme complètement nue, c'est « Durgâ » que l'homme pressent confusément ; c'est elle qui, déesse des fêtes orgiaques, est aussi l'« Inaccessible » ; c'est la Prostituée et la Mère, mais aussi la Vierge, l'Inviolable, l'Inépuisable. C'est cela précisément qui suscite chez l'homme un désir élémentaire mêlé de vertige ; c'est cela, aussi, qui porte le désir au paroxysme, qui accélère le rythme jusqu'à ce que l'homme priapique soit terrassé face à l'extase subtile et suçante de la femme immobile. Si l'homme, en règle générale, peut prendre plaisir à la défloration et au viol, tout ce qui, dans ce plaisir, se rattache à l'instinct ou à l'orgueil de la première possession n'est qu'élément de surface. Le fait le plus profond, c'est la sensation, fût-elle illusoire, que lui donne le geste physique, à savoir violer l'inviolable, posséder celle qui, dans sa racine ultime, dans sa « nudité », ne sera jamais possédée à travers la chair ; c'est le désir de posséder *cette « vierge »* qui l'oriente obscurément vers la possession de la femme physiquement, anatomiquement intacte, ou bien de la femme qui résiste. Le fondement d'un facteur spécifiquement sadique qui se rapporte à l'acte de la défloration, mais qui accompagne aussi toute étreinte, n'est pas différent lui non plus : c'est quelque chose d'autre que l'algolagnie dont nous avons parlé, quelque chose de plus profond, une cruauté et une férocité qui sont comme la contrepartie de la sensation transcendantale de l'intangibilité fascinante, de la « froideur », de la nature inépuisable de la substance féminine élémentaire. On veut « tuer » la femme occulte, la femme absolue contenue dans tout être féminin, à travers un vain sadisme de « possession » [113]. Et c'est pourquoi,

113. Cf. *Una notte a Bucarest*, in « Roma », 9 mars 1951 : « Le sourd rythme tonal [de la musique] s'accélère, et alors un violon attaque un thème caractérisé par des notes très aiguës : bien que le rythme d'accompagnement se fasse plus convulsif, jusqu'à des limites qui semblent infranchissables, tout à coup des solutions nouvelles et inattendues refoulent et

en règle générale, rien n'excite plus l'homme que de sentir, dans l'étreinte, la femme à bout de forces sous son délire hostile.

Reprenant le mythe de Pandore, Kierkegaard [114] a rappelé que les derniers dons faits, comme couronnement de tous les autres, par les dieux envieux à la « femme du désir » (destinée à Epiméthée), furent l'innocence, la modestie, la résistance, et ce afin d'accroître le pouvoir de Pandore. On a déjà dit que, chez la femme, la pudeur n'a pas un caractère éthique, mais uniquement fonctionnel et sexuel ; du reste, il serait assez banal de montrer que tout ce qui est, chez la femme, réticence et résistance, joue très souvent un rôle d'excitant sexuel [115]. Mais ces traits rentrent en grande partie dans le domaine du comportement individuel conscient. Au-delà de la coquetterie, de la pudeur et des précautions rationalisantes dans la façon de se donner, typiques d'une féminité éprouvée, il y a quelque chose de plus subtil et de plus impersonnel, constitué précisément par l'élément de fascination sexuelle propre à l'innocence et à la chasteté. Une femme qui exprime ouvertement son désir, au lieu d'exciter, peut au contraire désarmer et dégoûter tout homme non animalisé, qui sera en revanche attiré par l'innocence [116]. Mais si ce phénomène, d'un côté, renvoie, quant à sa signification la plus profonde, à la situation décrite plus haut, la fille « pure » se présentant plus fortement comme un défi pour l'homme à cause de la substance « Durgâ », de l'autre il faut considérer un aspect objectif et tout à fait impersonnel de cet ensemble. L'ignorance d'une loi de caractère occulte empêche de saisir le vrai sens de la pureté féminine et le secret de son charme potentiel. Cette loi veut que toute énergie inhibée ou retenue se renforce, se traduisant dans une influence qui, pour être plus subtile, pour être invisible, n'en est pas moins beaucoup plus efficace. C'est ce que la terminologie hindoue appelle sa transmutation en force *ojas*. Or, dans la pureté et la chasteté d'une jeune fille normale, il n'y a rien de ce qu'on

surmontent tout cela, comme si l'on marchait sur une corde tendue ou sur le fil d'un rasoir. De nouveau, on crie : Baskie ! Enfin une jeune fille s'avance, fait quelques pas de danse, gênée par ses longs vêtements, regarde autour d'elle, puis enlève ses vêtements et ses dessous intimes jusqu'à la totale nudité d'un corps olivâtre. La musique continue, s'intensifie. Maintenant, c'est comme si un tourbillon avait trouvé — dans cette fille nue — un centre. Courses brusques de ce corps qui s'arrête à la fin, les bras levés, immobile, sauf pour une espèce de frémissement et le jeu d'une expression de sensualité élémentaire mêlée à quelque chose d'ambigu et d'intangible. Il n'y a plus que ce frisson et ce jeu de physionomie, et l'éclair des yeux mi-clos, pour accompagner et exaspérer la démonie de la musique tzigane, jusqu'à une tension insoutenable *qui semble réclamer, exiger un acte élémentaire, une violence absolue : le meurtre, plus encore que la violence de la possession charnelle* ».

114. S. Kierkegaard, *In vino veritas*, cit., p. 25.

115. Cf. Ovide, *De arte amandi*, I, 658 : *Pugnando vici se tamen illa volet.*

116. Parmi les types féminins dont il ne faut pas jouir, le *Kâma-sûtra* (I, ii) lui-même classe « ces femmes qui expriment ouvertement leur désir de commerce sexuel ».

croit communément, on n'y observe pas du tout « la tendance innée de la nature féminine à la pureté », tendance imaginée par certains écrivains catholiques modernes oublieux des vues bien différentes de leurs prédécesseurs. La femme reste dans tous les cas la *kâminî*, celle qui a pour substance la sexualité, celle qui, au-delà du seuil de la conscience la plus périphérique, « pense au sexe, pense sur le sexe, pense sexe, se complaît dans le sexe ». L'inhibition impersonnelle, « naturelle », de cette disposition, elle l'active sous la forme d'un pouvoir subtil, magique, qui constitue le charme particulier émanant de la femme « chaste » et « innocente » et qui fait plus d'effet sur tout homme différencié que n'importe quel comportement féminin grossièrement sensuel, impudique et luxurieux. C'est précisément lorsque tout cela n'est pas recherché, lorsqu'il ne s'agit, de la part de la femme, ni d'une manœuvre, ni d'une inhibition consciente d'origine moraliste, mais d'une donnée de sa nature, de quelque chose d'élémentairement existentiel dont la racine archétype est celle que nous avons indiquée — c'est alors que la femme dispose d'une force particulièrement périlleuse [117].

Cela conduit à envisager un dernier point fondamental en ce qui concerne l'aspect le moins visible des relations courantes entre les sexes. Si, métaphysiquement, le masculin correspond au principe actif et le féminin au principe passif, il y a renversement de ces rapports dans tout le domaine de la sexualité courante, donc dans le domaine qu'on peut dire « naturel », où l'homme va rarement à la rencontre de la femme en tant que porteur effectif du pur principe de l'« être », émanation du pouvoir de l'Un, mais apparaît généralement comme celui qui *subit* la magie de la femme. Les rapports de fait, dans ce contexte, sont donc modifiés ; une formule de Titus Burckhardt les définit de manière prégnante : la femme est activement passive, l'homme est passivement actif. La qualité « activement passive » de la femme est la source de son charme, et elle est activité au sens supérieur. Le langage courant y fait déjà allusion lorsqu'il dit d'une femme qu'elle est « attirante » : or l'attraction, c'est le pouvoir de l'aimant. La femme, à cet égard, est donc active, et l'homme passif. « On dit et l'on admet généralement que, dans la lutte pour l'amour, la femme est presque passive. Mais cette passivité est rien moins que réelle. C'est la passivité de l'aimant qui, en dépit de son immobilité apparente,

117. H. Ellis (*Studies etc.*, vol. III, Philadelphie, 1908, p. 47) : « La réticence apparente de la femme n'est pas destinée à inhiber l'activité sexuelle chez l'homme ou en elle-même, mais à l'accroître chez l'un et l'autre. Par conséquent, la passivité n'est pas réelle, mais apparente, et cela reste vrai tant dans le cas de notre espèce que dans celui des animaux inférieurs... *Une énergie intense se cache derrière cette passivité*, une préoccupation toute concentrée sur le but à atteindre ». Il est à peine besoin de souligner que l'inhibition dont il est question ici, n'a rien à voir avec celle, névrotique, étudiée par les psychanalystes, inhibition qui provoque un rejet hystérique de la sexualité ; c'est au contraire un moment interne, normal, de la sexualité féminine intégrale.

entraîne dans ses tourbillons le fer qui l'approche » [118]. La tradition extrême-orientale, qui a connu la conception de l'« agir sans agir » (*wei-wu-wei*), est aussi celle qui a su reconnaître ce point, dans le cadre d'un système social qui a pourtant été nettement androcratique : « Le Féminin, du fait de sa passivité, est toujours vainqueur du Masculin » [119]. Pour paradoxal que cela paraisse, si l'on veut parler de manière rigoureuse, donc conforme à l'étymologie du terme, c'est toujours l'homme qui est « séduit » ; son initiative active se réduit à l'approche d'un champ magnétique, dont il subira la force dès qu'il sera entré dans son orbite [120]. Face à l'homme qui désire, donc face au simple besoin sexuel masculin, la femme a toujours une nette supériorité. A. Charmel a donné une forte description de tout cela dans sa *Dernière semaine de Don Juan* : toutes les femmes que Don Juan a possédées se révèlent à lui comme autant d'aspects d'une femme unique sans visage (la femme éternelle, Durgâ), qui a précisément voulu les paroles et les gestes avec lesquels il a « séduit » chacune d'elles. Il a désiré ces femmes « comme le fer désire l'aimant ». Et c'est en faisant naître cette conscience en Don Juan que le Commandeur le pousse au suicide.

Aussi bien l'homme priapique s'illusionne-t-il beaucoup lorsqu'il croit avoir « possédé » une femme et s'en vante, du simple fait que celle-ci a couché avec lui. Le plaisir que la femme éprouve à être « possédée » est un trait élémentaire, qui mérite à peine d'être rappelé ; « elle n'est pas prise, mais accueille et, dans l'accueil, elle gagne et absorbe » (G. Pistoni) [121]. C'est pourquoi il y a aussi une analogie biologique, un parallélisme entre ce qui se produit chez les individus des deux sexes et ce qui se produit parmi les cellules germinales : le mouvement, l'activité, l'initiative du spermatozoïde fécondant, en soi dépourvu de substance vitale, de plasma nutritif, et qui, après être parvenu à devancer tous les autres spermatozoïdes versés dans le vagin, pénètre dans l'ovule féminin immobile et riche d'aliments vitaux ; attiré par cet ovule, le spermatozoïde y ouvre une brèche, qui se refermera sur lui et l'emprisonnera dès qu'il aura pénétré tout entier ; après quoi advient la destruction réciproque des deux genres, le masculin et le féminin, venus au contact

118. A. Marro, *La pubertà*, cit., p. 453.

119. Cf. Lao-tseu, *Tao Te King*, LXI [tr. de Richard Wilhelm, Librairie de Médicis, Paris, 1974 - N.D.T.]. Reprenant les idées d'Aristote, Scot Erigène (*Divis. Naturae*, I, 62) dira que « qui aime ou désire subit, qui est aimé est actif ».

120. La formule américaine qui dit que l'homme poursuit la femme jusqu'à ce que celle-ci l'attrape (*the man chases the woman so long as she catches him*), n'est pas seulement humoristique. Au sujet d'une certaine « violence » masculine, Viazzi (*Op. cit.*, p. 148) n'a pas tort d'employer l'image de celui qui prendrait d'assaut un pénitencier, triomphant de la résistance des geôliers et des gardes, dans le seul but de pouvoir y être enfermé.

121. « Il faut dire vainqueurs [les femmes] lorsqu'elles se laissent vaincre par eux » (Jamblique, *De vita pythag.*, XI).

l'un de l'autre à l'intérieur de l'utérus. La femme « connaît une reddition si satisfaisante qu'il faut la juger plus active que l'assaut de l'homme » (A. Huxley). Enfin, si l'on envisage sous l'angle psychologique le plus intime l'expérience de l'étreinte, on constate que la situation de l'« aimant » s'y répète très souvent : le fait est que l'homme plus différencié est essentiellement passif, en ce sens qu'il s'oublie, toute son attention étant irrésistiblement captée, comme dans une fascination, par les états psychophysiques qui apparaissent chez la femme durant l'étreinte, et plus spécialement par leurs effets sur la physionomie féminine (*the tragic mask of her, labouring under the rythmic caress*, a écrit A. Koestler) : et c'est cela précisément qui constitue l'aphrodisiaque le plus intense pour l'ivresse et l'orgasme de l'homme.

Dans le cycle méditerranéen de la Grande Déesse, le pouvoir « non agissant », la magie de la femme, fut représentée par la Potnia Theron, par la déesse qui, maîtresse des animaux sauvages, chevauche le taureau ou bien le tient au bout d'une corde, et par Cybèle, qui se fait transporter dans un char tiré par deux lions domptés, symboles de sa domination ; Durgâ assise sur un lion et tenant un lasso, en est l'équivalent hindou. Le même thème réaffleure dans le symbolisme, d'inspiration kabbalistique, de la XIe lame des Tarots : la Force, représentée par une femme qui, sans difficulté, tient ouverte la gueule d'un lion furieux. Et chaque femme, en tant qu'elle participe de la « femme absolue », possède, dans une certaine mesure, cette force. L'homme la perçoit souvent, et, la plupart du temps, c'est en raison d'une surcompensation névrotique inconsciente du complexe, sinon d'angoisse, du moins d'infériorité qui en dérive, qu'il étale devant la femme une masculinité ostentatoire, qu'il se veut indifférent et même brutal et méprisant [122] : toutes choses qui ne le font pas avancer d'un pas, bien au contraire, en ce qui concerne les rapports les plus subtils qui peuvent s'établir entre les sexes. Que la femme, en tant qu'individu, finisse souvent elle-même victime, sur le plan extérieur, matériel, sentimental et social, de cette force qu'elle utilise — d'où parfois une instinctive « peur d'aimer » —, cela ne change rien à la structure fondamentale de la situation.

Il est à peine besoin de préciser que, sur le plan subtil, la condition de passivité de l'homme est d'autant plus grande que sont plus développés en lui, jusqu'à prédominer, les aspects matériels du « mâle », les caractères instinctifs, violents et sensuels de la virilité. Le type même dans lequel

122. Cf. E. Harding, *Op. cit.*, p. 45 : « L'attitude dépréciative que bien des hommes adoptent envers les femmes témoigne d'une tentative inconsciente de dominer une situation qu'ils sentent être à leur désavantage ». On peut accepter, dans le même domaine, certaines réflexions d'A. Adler sur le caractère névrotique de nombreuses démonstrations masculines de supériorité, pleines d'affectation, face à la femme (cf. *Op. cit.*, *passim* et par exemple p. 77).

l'Occident le plus récent a reconnu de plus en plus l'idéal de la virilité, à savoir l'homme activiste absorbé par le faire et le produire, le *Leistungsmensch*, l'homme athlétique à la « volonté dure », est en règle générale le plus démuni de virilité intérieure ; en conséquence, il est particulièrement désarmé face au pouvoir plus subtil de la femme. Ce sont des civilisations autres que la civilisation occidentale moderne, comme par exemple les civilisations extrême-orientale, hindoue et arabe, qui ont eu une perception plus juste de ce qui est effectivement viril, exprimant cette sensation à travers un idéal humain très différent, par ses traits somatiques comme par ses traits internes, caractérologiques et spirituels, de la petite figure européenne et américaine du « mâle ».

Nous pouvons résumer les formes possibles des rapports réels entre les sexes en disant que l'activité chez l'homme et la passivité chez la femme ne concernent que le plan le plus extérieur ; sur le plan subtil, c'est la femme qui est active, l'homme qui est passif ; plus spécialement, quand l'union des sexes mène à la procréation, c'est la femme qui absorbe et possède. Cette situation n'est presque jamais dépassée dans tout le domaine de l'*eros* profane ; d'où l'ambiguïté de celui-ci. Dans des situations de ce genre, l'extase érotique ne comporte que fortuitement et tendanciellement les phénomènes de transcendance dont nous avons parlé au troisième chapitre et dont, de fait, les amants ordinaires se rendent peu compte habituellement. Les rapports d'activité et de passivité ne peuvent connaître de changement profond que dans le cadre de l'*eros* sacralisé : ils reflètent alors le *status* des deux principes dans l'ordre métaphysique, l'homme devenant vraiment actif face à la femme. La chose s'explique d'elle-même, car ce n'est que dans l'esprit, dans la sacralité, que peut être réveillé, de telle ou telle façon, ce qui caractérise la dignité potentiellement supérieure de l'homme. Alors la polarité s'inverse et une troisième situation apparaît, un troisième niveau de l'expérience érotique, auquel le symbolisme tantrique du *viparîta-maithuna*, de l'étreinte inversée, peut offrir une prégnante expression symbolico-rituelle : ici, l'immobilité de l'homme est le sceau de l'activité supérieure, de la présence de la *vîrya*, pour laquelle la magie de la femme ne représente plus un danger, pour laquelle aussi la vision de la « Diane nue » n'est plus mortelle. Et cela nous conduit naturellement au domaine dont nous traiterons dans la partie finale de ce livre.

En ce qui concerne la psychologie des sexes ébauchée dans les pages qui précèdent, il est bon d'en rappeler l'armature ontologique. Nous voulons dire par là que nous n'avons pas tant parlé de qualités ou « caractéristiques » individuelles, que de composantes objectives, de manifestations dans les individus de la nature de la féminité et de la virilité absolues, selon les aspects fondamentaux — métaphysiquement déductibles et dramatisés par le mythe — de l'une et de l'autre. Ces

« constantes » ou éléments supra-individuels du sexe peuvent être présents chez les individus à différents degrés de pureté et d'intensité ; ils admettent en outre plusieurs formes de manifestation selon les races et le type de civilisation prédominant. On peut aussi parler de structures ou potentialités de la conscience profonde que la conscience la plus superficielle et sociale — celle du plan où se définit précisément la personne (cf. *supra* § 12) — ne reconnaît ni n'admet toujours, qu'elle n'active jamais complètement dans le domaine profane. C'est pourquoi Esther Harding a raison d'écrire [123], au sujet des femmes, qu'il est pour elles trop périlleux de reconnaître ce qu'elles sont au plus profond, et qu'elles préfèrent penser qu'elles sont telles qu'elles apparaissent, dans le miroir de la conscience extérieure qu'elles se sont construite.

Il sera bon de revenir également sur un autre point, pour rappeler que tout ce que nous avons constaté, dans l'optique adoptée ici, comme différence de nature entre l'homme et la femme, n'implique pas du tout une différence de valeur. Répétons-le : la question de la supériorité ou de l'infériorité d'un sexe par rapport à l'autre, est totalement privée de sens. Tout jugement sur la plus grande ou la moindre valeur de certains aspects de la nature et du psychisme masculins par rapport à la nature et au psychisme féminins, et vice versa, se ressent d'un préconcept, donc du point de vue unilatéral propre à l'un ou l'autre sexe. C'est aussi ce qu'il faut affirmer au sujet de certains traits de la psychologie de la « femme absolue », qui sembleraient comporter une valeur négative : inclination à mentir, par exemple, « passivité », fluidité, absence de l'impératif logique et éthique, extraversion. Redisons-le : cette valeur n'est que relativement négative, elle n'apparaît telle que parce qu'on s'est habitué au point de vue de l'homme dans une société androcratique. Mais, pour parler en termes extrême-orientaux, la « perfection passive » est tout aussi parfaite que la « perfection active » et a sa place à côté d'elle. Ce qui peut paraître négatif a sa positivité propre, pour peu qu'on le considère en fonction de son propre principe, donc sur le plan ontologique de la « nature propre » et de la conformité à celle-ci.

Enfin, il ne faut pas oublier que, sexualisation élémentaire mise à part, il n'y a pratiquement pas un homme qui soit seulement et à tous égards homme, pratiquement pas une femme qui soit seulement et à tous égards femme. Nous avons déjà dit que les cas de sexualisation complète sont rarissimes, donc que tout homme, ou presque, porte en soi des traces de féminité, et que toute femme, ou presque, porte en soi des traces de masculinité, selon des proportions pouvant présenter une forte marge d'oscillation. Il faut tenir compte de tout ce qui dérive de cet état de fait, surtout lorsqu'on étudie le domaine psychique, où l'oscillation peut

123. *Ibid.*, p. 46.

atteindre un degré particulièrement élevé. Aussi bien les traits que not avons dit typiques du psychisme féminin peuvent-ils être retrouvés che des individus de sexe masculin. Dans les phases régressives des culture spécialement, de nombreux hommes peuvent posséder ces traits. Tout e ayant bien mis en évidence la réalité et l'importance des « forme sexuelles intermédiaires », Weininger n'a pas suffisamment tenu compt de cela. Un seul exemple : il a cru pouvoir attribuer à la femme l duplicité intérieure (dans le cas-limite : la duplicité hystérique o névrotique), due au fait que la femme assumerait passivement des valeur et normes du milieu opposées à sa nature propre sensuelle. Or, l psychanalyse a clairement montré que c'est aussi, souvent, le cas d l'homme, surtout de l'homme moderne d'ailleurs ; elle en est mêm arrivée à affirmer que ce qui constituerait, selon certains, le noya essentiel du psychisme masculin, à savoir le « Surmoi » dominateur répressif et bourreau de la vie instinctive, n'est que le produit artificiel d conventions sociales acceptées et « introjectées » (assimilées) : au poin que ce « Surmoi » serait la cause de toutes sortes de névroses et d déchirements. Et puisque nous-même avons pu parler, à propos des trait caractérologiques, psychologiques et moraux typiques de l'homme d dernier après-guerre, d'une « race de l'homme fuyant » [124], on voit par l qu'on ne saurait restreindre aux seules femmes la caractéristiqu « liquide » du féminin.

Mais il y a un point qu'il ne faut pas perdre de vue : s'il est arbitrair de juger la femme en fonction de l'homme, ou vice versa, lorsqu'o considère les sexes en eux-mêmes, ce jugement, en revanche, est légitim lorsqu'il s'agit des composantes ou dispositions de l'autre sexe qu'u homme ou une femme peut porter ou développer en soi. Dans ce cas, o est en effet en présence d'imperfections par rapport au type, d'une privation de la « forme », de l'hybridisme qui spécifie un être incomple ou dégénéré. Et du point de vue de l'éthique traditionnelle, est mal e antivaleur ce qui est masculin chez la femme et ce qui est féminin che l'homme.

42. — *Sur l'éthique des sexes*

Cette dernière remarque nous conduit à aborder le problème de l'*éthique des sexes*. C'est un problème que nous nous contenterons d'effleurer ici, et ce pour une double raison. En premier lieu, parce que

124. Cf. J. Evola, *L'Arc et la Massue*, cit., chap. II, p. 17-21.

l'éthique, selon la conception traditionnelle, ne constitue pas un domaine autonome, contrairement à ce que la plupart des gens pensent aujourd'hui. Pour qu'elle ait une valeur réellement normative, il faut que l'éthique ait un fondement dans la sphère du sacré et du métaphysique. En second lieu, parce que nous avons déjà traité ailleurs de l'éthique considérée dans cette deuxième perspective [125]. Aussi bien ce que nous dirons ici ne vaudra-t-il, en partie, qu'à titre d'introduction à l'étude des formes sacralisées de la sexualité.

Toute éthique véritable, c'est-à-dire traditionnelle, et non « sociale », abstraite ou philosophique, repose sur la prise en compte, sous une forme aussi libre qu'absolue, de ce qui correspond à la nature propre de tout être. En devenant le contenu d'un acte pur de la volonté, une donnée originellement « naturaliste » perd ce caractère et assume une valeur éthique. La formule de toute éthique se résume dans le « sois toi-même » ou « sois fidèle à toi-même », le « soi-même » désignant ici la nature propre la plus profonde, l'« idée » propre ou typicité de chacun.

Or, puisque nous avons reconnu dans l'être pour soi et dans l'être pour autrui les caractères élémentaires de la masculinité et de la féminité, l'éthique de l'homme et l'éthique de la femme ressortent assez clairement : elles consisteront, pour les individus empiriques de l'un ou l'autre sexe, à assumer et à développer, de manière pure et inconditionnée, ces dispositions. A ce sujet, dans notre ouvrage mentionné plus haut, nous avons indiqué une symétrie. Nous avons défini comme types de la virilité pure, réalisateurs de l'être pour soi, les types du guerrier et de l'ascète, qui ont pour contrepartie idéale, en tant que réalisateurs du principe de l'être pour autrui ou « hétérité », les types de la féminité pure : l'amante et la mère.

Nous n'ajouterons que quelques aperçus concernant la femme. Prises en elles-mêmes, ni la disposition maternelle ni la disposition aphrodisienne n'ont une quelconque valeur éthique, déontologique ; toutes deux attestent l'appartenance de la femme à la simple « nature ». Si cela est généralement reconnu dans le cas de la disposition aphrodisienne, nombreux sont ceux qui se livrent à une exaltation, pourtant privée de tout fondement, de la disposition maternelle. On parle de la « fonction sublime de la maternité », alors qu'il serait difficile de dire ce que la maternité a de sublime. L'amour maternel, la femelle de l'espèce humaine le partage avec la femelle de plusieurs espèces animales [126] ; c'est un aspect naturaliste, impersonnel et instinctif, de l'être féminin, en soi privé d'une dimension éthique, tel même qu'il peut s'exprimer par une nette opposition aux valeurs éthiques. C'est pourquoi l'on a justement

125. Dans *Révolte contre le monde moderne*, cit., Première partie, § 21.
126. Cf. Meunier, *L'amour maternel chez les animaux*, Paris, 1877.

remarqué que, dans le type de la mère absolue, un tel amour n'est en rien fonction de principes supérieurs [127] ; il est aveugle et peut même devenir injuste. La mère n'aime son enfant que parce qu'il est son enfant, non parce qu'elle voit en lui l'incarnation de ce qui est digne d'être aimé. Pour défendre ou sauver son enfant, la mère absolue ne sera pas seulement prête à sacrifier sa vie (et jusque-là, on aurait le fondement naturaliste d'une attitude éthique), mais à se rendre coupable de fautes impardonnables du point de vue éthique. L'exemple le plus parlant est peut-être fourni par le type de mère de la nouvelle *Imant et sa mère* d'Aino Kallas : une mère qui, ayant appris que son fils risque sa vie dans une conjuration contre son seigneur, n'hésite pas à trahir tous les conjurés à condition que le seigneur s'engage à épargner son fils. Tous les compagnons de celui-ci sont massacrés, lui-même a la vie sauve, mais, naturellement, dès qu'il apprend la vérité, il ne lui reste plus qu'à se tuer. Le contraste entre éthique masculine et amour maternel se présente ici d'une manière particulièrement drastique.

Il faut un dépassement de soi, une disposition héroïque, sacrificielle, supra-individuelle pour que les tendances naturelles de la femme en tant que mère ou amante assument un caractère éthique. Pour la mère, alors, il ne s'agira plus d'un amour aveugle, d'un instinct, de quelque chose de compulsif ne laissant aucune possibilité de choisir, mais d'un acte libre, d'un amour clairvoyant où subsistera, certes, la disposition à ne pas vivre pour soi, à être entièrement pour l'autre (ici, pour le fils), mais unie à la faculté de distinguer et à une volonté positive, capable de mener au dépassement du substrat naturaliste au point de faire éventuellement désirer la mort du fils indigne. Certains types spartiates, de la Rome archaïque, ibériques et germaniques de mère exemplifient cette première possibilité éthique de la femme.

La seconde possibilité éthique de la femme correspond au type de l'amante et se concrétise dans le fait d'être pour un autre, de vivre pour un autre [128] dans une atmosphère héroïque et transfiguratrice, où l'homme est

127. Cf. L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, cit., p. 18 : « L'amour maternel quasi impersonnel d'une femme ressemble, jusqu'à s'y confondre, à celui d'une autre femme... Puisque tout instinct a en soi quelque chose d'animique, l'amour maternel a, certes, une profondeur d'âme, mais en aucune façon une élévation spirituelle, et il n'appartient pas à l'animal-mère autrement qu'à la mère humaine ».

128. Comme témoignage intéressant de cette disposition, on peut citer cet extrait d'une lettre de mademoiselle de Lespinasse à de Guilbert : « Ce *moi*, dont parle Fénelon, est une chimère ; je sens positivement que je ne suis pas *moi*. Je suis vous, et pour être vous je ne dois faire aucun sacrifice. Vos affections, vos pensées, voici, ô mon ami, le *moi* qui m'est cher, qui m'est intime ; tout le reste m'est étranger » (cité in B. Dangennes, *Op. cit.*, p. 152-153 - [passage retraduit de l'italien - N.D.T.]). La Sîtâ de l'épopée dit que, pour une femme bien née, la voie à suivre n'est pas celle des parents, des enfants, des amis, « *ni même celle de son âme propre* » : cette femme doit suivre son époux.

désiré comme « maître et époux », mais aussi vénéré comme le dieu propre de la femme : en surmontant tout exclusivisme et tout égoïsme passionnel, en faisant du don de soi un acte sacrificiel, en conservant la potentialité à la fois désagrégatrice, vivifiante et « démonique » de la femme absolue aphrodisienne, mais en libérant cette potentialité de l'aspect sombre et « suçant » dont on a parlé. Dans notre ouvrage intitulé *Révolte contre le monde moderne*, nous avons fait allusion à des institutions du monde traditionnel qui eurent pour présupposé cette possible « con-version » éthique de la femme en tant que nature non démétrienne, mais aphrodisienne et dionysiaque. La femme qui *veut* suivre son époux dans l'au-delà, même à travers les flammes du bûcher funéraire — coutume qu'on attribue par ignorance à l'Inde seule, alors qu'on retrouve des coutumes inspirées du même esprit chez les Thraces, les Vendes, les anciens Germains, en Chine, chez les Incas, etc. — représente la limite extrême de cette voie [129].

En matière d'éthique des sexes, nous nous limiterons donc, dans un ouvrage comme celui-ci, à ces aperçus plus que schématiques. Nous négligeons totalement la « question féminine » et celle des « relations sexuelles » telles que les modernes les conçoivent, qu'ils se réfèrent, ou non, au mariage, au divorce, à l'émancipation, à l'amour libre et ainsi de suite. Tous ces problèmes, en réalité, sont inexistants. Le seul problème sérieux est de savoir dans quelle mesure, à une époque donnée et dans une société donnée, l'homme peut être lui-même et la femme elle-même, à travers une approximation résolue de leurs archétypes respectifs, et dans quelle mesure leurs rapports reflètent, au-delà de la variété des formes extérieures et des divers cadres institutionnels, la loi naturelle immuable enracinée dans la métaphysique même du masculin et du féminin. Cette loi est la suivante : *intégration et complémentarité réciproques, parallèlement à une subordination de principe de la femme à l'homme*. Tout le reste — pour parler comme Nietzsche — est sottise. Et dans l'introduction, nous avons déjà souligné dans quel état se trouve, pour ce qui est de l'homme, de la femme et de la sexualité, le monde moderne occidental, grâce au « progrès » [130].

129. Saint Boniface parle de femmes des peuples nordiques qui ne voulaient absolument pas survivre à leur mari et qui, « avec une fureur inouïe », se faisaient brûler avec lui ; le même thème revient dans la légende avec les personnages de Nama et de Brunehilde. Chez les Lettons, les Goths et les Hérules, le cas de femmes dont les maris étaient morts à la guerre, et qui se tuaient, était fréquent. Cf. aussi E. Westermarck, *History of Human Marriage*, cit., p. 125-126.

130. Le monde moderne a connu la femme qui a voulu s'émanciper (matériellement, socialement) de l'homme, mais n'a pas connu l'homme qui aurait ressenti le besoin de s'émanciper (intérieurement, spirituellement) de la femme. L'atmosphère « gynécocratique » de la civilisation occidentale contemporaine (et, plus encore, de la civilisation nord-américaine), est assez bien décrite par ces paroles mises dans la bouche d'un

personnage de D.H. Lawrence (*Aaron's rod*, chap. XIII) : « L'importance fondamentale de la femme dans la vie, la femme porteuse et source de vie, c'est la croyance professée et profonde de tout le monde blanc... Tous les hommes, ou presque, acceptent ce principe. Tous les hommes, ou presque, au moment même où ils imposent leurs droits égoïstes de chefs mâles, acceptent tacitement la supériorité de la femme porteuse de vie. Ils communient tacitement dans le culte de ce qui est féminin. Ils sont tacitement d'accord pour admettre que la femme représente ce qu'il y a de productif, de beau, de passionné et d'essentiellement noble dans le monde. Et bien qu'ils puissent réagir contre cette croyance, en détestant leurs femmes, en recourant aux prostituées, à l'alcool et à n'importe quoi d'autre, par rébellion contre ce grand dogme ignominieux de la supériorité sacrée de la femme, ils ne font encore que profaner le dieu de leur vraie foi. En profanant la femme, ils continuent, quoique négativement, de lui vouer un culte... L'esprit de la virilité a disparu du monde... Les hommes [d'aujourd'hui] ne pourront jamais s'unir pour mener le bon combat, car dès qu'une femme s'avance avec ses enfants, elle trouve un troupeau de moutons prêts à la défendre et à étouffer la révolte ».

Cinquième chapitre

SACRALISATIONS ET ÉVOCATIONS

Le problème dont nous devrons nous occuper dans ce chapitre implique certaines difficultés quant au choix du point de vue le plus approprié. Fondamentalement, il s'agit en effet d'expériences propres à une humanité différente de celle d'aujourd'hui, tant pour le type de civilisation que pour le monde dans lequel elle vivait : monde qui avait d'autres dimensions et qui intégrait le suprasensible comme partie essentielle de la réalité et comme « présence » virtuelle. Nous ne pourrons pas suivre ici la méthode des modernes recherches « neutres », qui se contentent de collectionner et de mettre en ordre les données des traditions antiques et exotiques dans leur extériorité opaque. Nous procéderons au contraire à une interprétation qui envisagera avant tout la dimension interne de ces données, bien que nous nous rendions compte qu'une telle interprétation sous-entend pratiquement une inévitable marge d'incertitude. Dans l'histoire de l'*eros* sacralisé et de l'usage non naturaliste du sexe, l'aspect rituel et évocatoire a toujours joué un rôle fondamental. Mais, surtout quand il s'agit de formes institutionnelles disparues, il est pratiquement impossible d'établir dans quelles limites et dans quels cas tout ce dont nous parlerons conserva une authentique dimension en profondeur, l'élément rituel comportant des évocations effectives, et à quel moment, au contraire, tout se réduisit à des coutumes observées de manière purement formelle. La situation est d'autant plus délicate que, souvent, nos connaissances dans ce domaine reposent sur des témoignages fragmentaires et sur des formes déjà passablement éloignées des origines. Nous n'en chercherons pas moins à ordonner le mieux possible les matériaux essentiels dont nous disposons.

Reprenant ce que nous avons déjà précisé plus d'une fois, nous distinguerons comme suit, pour nous orienter, les solutions fondamentales qui ont été données, en dehors du domaine profane, au problème de la sexualité :

1) Sacralisation institutionnelle de l'union sexuelle.

2) Formes cultuelles, évocatoires et sacramentelles, de l'union sexuelle.

3) Détachement ascétique de l'énergie sexuelle par rapport au plan de la Dyade, par conséquent renoncement à son activation à travers le complément féminin — donc à travers la femme — et transmutation interne de cette énergie en vue de réalisations surnaturelles.

4) Régime particulier de l'union sexuelle en vue d'une rupture existentielle — extatique ou initiatique — de niveau.

5) Chacune de ces possibilités peut donner lieu, accessoirement, à des applications opératives, c'est-à-dire magiques, au-delà de leur pur aspect d'expérience intérieure. Aussi bien peut-on distinguer : *a)* une magie sexuelle primitive (rites de fécondité, orgies sacrées) ; *b)* une magie sexuelle individuelle opérative au sens strict, une magie cérémonielle ; *c)* une magie sexuelle initiatique.

43. — *Le mariage comme « Mystère » dans le monde de la tradition*

On a généralement reconnu, surtout après la parution de l'ouvrage fondamental de Fustel de Coulanges, que la famille antique, plus qu'une association naturelle, fut une institution à base religieuse. Mais cela vaut aussi, plus généralement, pour ce que fut la famille dans toute grande culture des origines, ou culture du monde de la tradition. Ce caractère sacral ne pouvait pas ne pas investir, dans une certaine mesure, les relations intimes entre les sexes et le régime conjugal de la sexualité.

Il faut tout d'abord relever que, dans le mariage antique, le facteur individualiste était ordinairement très réduit, n'apparaissait pas comme le facteur déterminant. Souvent, on ne tenait compte qu'accessoirement de l'inclination et de l'affection ; c'était la lignée qui importait le plus. Dès le début, la *dignitas matrimoni* se rattacha, à Rome, à l'idée de la descendance nobiliaire. C'est pourquoi l'on distinguait — non seulement à Rome, mais en Grèce et dans d'autres civilisations traditionnelles — entre la femme à choisir dans ce but pour la *dignitas matrimoni* — et d'autres femmes, dont l'homme pouvait en même temps, et éventuellement, user en vue de la pure expérience érotique (d'où l'institution du concubinage, légalement admis à côté du régime familial, comme son complément). Il y a plus : au sujet de l'épouse, on faisait souvent une distinction entre son usage purement érotique et un usage spécifique ordonné à la volonté consciente d'engendrer. Et lorsqu'on s'approchait de l'épouse dans cette seconde intention, on suivait fréquemment un rituel spécial, comportant des cérémonies de lustration et de propitiation, ainsi que des détails particuliers du régime même de l'union sexuelle. Parfois, on faisait précéder celle-ci d'une période d'abstinence (dans l'ancienne Chine, il

s'agissait d'un régime de l'étreinte où la semence masculine était retenue) ; un rituel magique envisage même d'exorciser le démon de la lascivité, qui exerce avant tout son pouvoir sur la femme ; dans certains cas, on priait et l'on invoquait les dieux, on choisissait une date propice, puis on s'isolait. On constate l'existence d'une science relative aux circonstances en mesure de rendre plus probable la naissance d'un enfant de tel sexe, plutôt que de tel autre.

Il est en outre important de souligner que, dès les sociétés totémiques elles-mêmes, la conception de la procréation ne se ramenait pas à celle, naturaliste, de la continuation biologique de l'espèce ; en engendrant, on entendait, pour l'essentiel, conserver et transmettre la force mystique du sang propre, de la *gens*, et surtout celle de l'ancêtre primordial, force immanente en tant que *genius* de la lignée et concrétisée, dans l'Antiquité gréco-romaine, par le feu sacré domestique toujours allumé. Et de même que c'était la participation aux rites d'une famille qui créait éventuellement de nouvelles parentés, donc qui intégrait un étranger dans cette famille, de même certaines données indicatives permettent de penser que, dans l'Antiquité traditionnelle, la femme, avant d'être épousée par son mari, l'était par cette force mystique de la lignée. Il est significatif qu'à Rome le *thalamus*, le lit conjugal, était appelé *lectus genialis*, lit du *genius*. Un témoignage résiduel plus précis concerne une coutume nuptiale romaine : avant de s'unir à son mari, la femme devait s'unir au dieu Matitus, au Tutinus priapique qui, fondamentalement, ne faisait qu'un avec le *genius domesticus*, ou *lar familiaris* ; entrée dans la demeure de l'époux, la jeune femme, la *nova nupta*, devait, avant d'accéder au lit nuptial, s'asseoir sur la statue ithyphallique de ce dieu, comme s'il revenait à ce dernier de la déflorer le premier — *ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videtur* [1]. On pourrait indiquer l'existence de rites analogues dans d'autres cultures, et possédant la même signification. Le but véritable du mariage n'était pas une progéniture quelconque, mais en premier lieu le « fils du devoir », expression qui qualifiait en Inde le premier né mâle, avec le vœu qu'il fût un « héros ». La formule finale de la cérémonie nuptiale, *shraddâ*, était : *vîram me datta pitarah* (« O pères, faites que j'aie pour fils un héros ! ») [2].

Dans la famille sacralisée, la polarité des sexes est associée à un régime de complémentarité. D'où le rôle que joua la femme dans le culte domestique indo-européen, en relation avec le feu, dont elle était la gardienne naturelle, ayant elle-même, en principe, la nature de Vesta, « flamme vive » ou feu-vie. La femme était en quelque sorte le vivant

1. Properce, *Carm.*, IV, 11, 33 ; Lactance, *Div. Inst.*, I, 20, 36 (*apud* U. Pestalozza, *Op. cit.*, p. 387, 407). Cf. aussi A. De Marchi, *Il culto privato in Roma antica*, Milan, 1896.
2. Cf. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Londres-New York, 1927, p. 84.

soutien de cette influence suprasensible, servant de contrepartie au pur principe viril du *pater familias*. C'est pourquoi il incombait surtout à la femme de veiller à ce que la flamme ne s'éteignît point et restât pure ; elle en invoquait la force sacrée, jetant dans le feu les sacrifices [3]. A Rome, un régime de complémentarité analogue était en vigueur pour le sacerdoce lui-même. Lorsque venait à décéder l'épouse du Flamen — la *flaminica dialis* —, le prêtre devait abandonner son office, comme si son pouvoir, à cause de l'absence de son complément vivifiant, était diminué ou paralysé. On peut recueillir des témoignages allant dans le même sens auprès d'autres traditions, la tradition brahmanique par exemple, dans laquelle d'autres contenus sont pourtant déjà mis en relief. La femme unie à l'homme par le sacrement — *samskâra* — se présente comme la « déesse de la maison » — *grhadevatâ* — et fut originellement associée à son mari dans le culte et les rites. La femme est vue soit comme le foyer — *kunda* —, soit comme la flamme du sacrifice. Il est conseillé de méditer sur la femme conçue comme un feu — *yoshamagnin dhyâyîta*. Ici, on entrevoit déjà le plan opératif, et non plus seulement rituel, puisque dans ce cadre l'union entre homme et femme était conçue comme un grand rite — *vajña* —, un équivalent du sacrifice du feu, *homa*. Un texte dit que « celui qui connaît la femme sous la forme du feu, atteint la libération ». Et le *Çathapatha-brahmâna* fait dire à la femme : « Si tu uses de moi durant le sacrifice, quelle que soit la bénédiction que tu invoqueras, à travers moi tu l'obtiendras » [4]. Les fruits d'une des formes du sacrifice du *soma* (*vajapeya*) sont comparés à ceux produits par l'union avec une femme lorsqu'on accomplit celle-ci en connaissant les correspondances et les contenus cosmiques de la femme et de son corps. La matrice, centre de la femme, est désignée comme le feu sacrificiel [5]. Dans un autre texte traditionnel, on fait correspondre toutes les phases de l'étreinte à celles d'une action liturgique, et il est indiqué que celle-ci peut être faite en même temps que l'étreinte [6].

En règle générale, le mariage pouvait déjà présenter sous cette forme les caractères d'un « Mystère », dans un régime de ritualisation. En Grèce la déesse, en tant que déesse du mariage, portait le nom d'Aphrodite Teleia, cet attribut dérivant de *telos*, terme également utilisé pour désigner l'initiation. La reprise consciente des correspondances cosmiques du masculin et du féminin — le Ciel et la Terre — est clairement attestée dans un célèbre rituel indo-européen : « Qu'il [l'époux] s'approche d'elle, en prononçant la formule : "Je suis Lui, tu es Elle ; tu es Elle, je suis Lui.

3. N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris [17], 1900, p. 107, 166.
4. I, viii, 1, 9. Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, Madras-Londres [8], 1929, p. 96-97.
5. *Brihadâranyaka-Upanishad*, IV, iv, 3.
6. *Chândogya-Upanishad*, II, xii, 1-2.

Je suis le chant (*sâman*), tu es la strophe (*ṛc*)... Je suis le Ciel, tu es la Terre. Viens, embrasse-moi, mêlons notre semence, pour la naissance d'un mâle, pour l'opulence de notre maison". Puis, faisant en sorte que la femme écarte les jambes, qu'il dise : "Ô vous, Ciel et Terre, mêlez-vous !" La pénétrant, sa bouche unie à sa bouche, la caressant trois fois de haut en bas, qu'il dise : "...Comme la Terre accueille en son sein le Feu, comme le Ciel renferme en son sein Indra, comme les points cardinaux portent le vent, ainsi je dépose en toi le germe de X. (nom de l'enfant)" » [7]. La virilité est donc rattachée au Ciel, la féminité à la Terre. De façon analogue, en Grèce, selon Pindare, comme pour se référer au fondement de leur nature la plus profonde, les hommes, durant l'amour, invoquaient Helios, le Soleil, et les femmes Séléné, la Lune [8]. Il faut aussi relever que dans presque tous les dialectes indiens d'origine sanscrite, les femmes sont appelées *prakritî*, terme qui, on l'a vu, désigne métaphysiquement la « nature », ainsi que la femelle-force du dieu impassible, du *purusha* [9]. Ce contexte de sacralisation du mariage devait peu à peu s'estomper, mais il en subsistait récemment encore des traces positives, qui ne s'expliquent que par lui. Il ne devait se conserver, avec de précises homologations divines et cosmiques, que dans le domaine cultuel au sens strict, en rapport avec les variantes du *hieros gamos*, de la hiérogamie ou théogamie rituelle, comme nous le verrons sous peu. Mais, au sujet de l'Antiquité, on n'a pas eu tort d'affirmer qu'un peuple où les pratiques matrimoniales étaient ritualisées et toujours conformes aux lois éternelles, constituait une grande chaîne magique reliant la sphère matérielle aux sphères supérieures [10]. Novalis a raison de considérer le mariage, tel que nous le connaissons aujourd'hui, comme un « mystère profané » ; au fil des temps, il est effectivement devenu la seule alternative sociologiquement offerte à ceux qui ont horreur de la solitude. Et l'exactitude des paroles suivantes n'est pas entachée par le fait que leur auteur, Louis-Claude de Saint-Martin, n'en a certainement pas réalisé la portée et n'a pas eu une vision de la situation où elles sont vraies : « Oh ! si le genre humain savoit ce que c'est que le mariage, il en auroit à la fois un désir extrême et une frayeur épouvantable ; car il est possible aux hommes de se rediviniser par là, ou de finir par se perdre tout à fait » [11].

La conception générique d'une sacralité de l'acte procréateur a

7. *Brihadâranyaka-Upanishad*, VI, iv, 20-22 ; on trouve une formule analogue abrégée dans l'*Atharva-Veda*, XIV, ii, 71.

8. Cf. K. Kerényi, *Figlie del Sole*, cit., p. 134.

9. Il est intéressant de rappeler que dans certaines langues romanes — par exemple en italien et en français — l'organe sexuel féminin est appelé, dans le parler populaire, « la nature » ; tout comme *prakriti* représente, face à *purusha*, la « nature ».

10. P.B. Randolph, *Magia Sexualis*, Paris [2], 1952, p. 28.

11. L.-C. de Saint-Martin, *Le Ministère de l'Homme-Esprit*, Paris, 1802, p. 26.

toutefois subsisté dans le cadre des religions créationnistes, puisque cet acte est considéré comme un reflet, un prolongement ou une reproduction de l'acte créateur divin. Pour l'Iran mazdéen, on peut rappeler un ancien rituel nuptial où l'idée d'un certain nombre de faveurs divines est même associée à l'intensité maximale de l'étreinte [12]. En ce qui concerne l'aire islamique, il existe un rituel qui rappelle en partie le rituel indo-européen cité plus haut et qui nous montre combien l'idée de la sexualité comme quelque chose de peccamineux et d'obscène — tout rapport entre celle-ci et la divinité apparaissant blasphématoire — était étrangère à ces traditions. Selon ce rituel, au moment de pénétrer la femme, l'époux dira : « Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux, *Bismallah al-rahman al-rahim* ». Puis l'homme et la femme diront ensemble : « Au nom de Dieu », et, enfin, seul l'homme ajoutera, au moment de la jouissance de la femme et juste avant d'éjaculer, le reste de la formule, à savoir les mots « le Clément, le Miséricordieux » [13]. Dans la même perspective, Ibn Arabî, un maître du soufisme, va jusqu'à parler d'une contemplation de Dieu dans la femme, à travers une ritualisation de l'union sexuelle conforme à des contenus métaphysiques et théologiques. Il écrit dans son traité *Fuçuç al-Hikam* : « ...la contemplation de Dieu dans les femmes est la plus intense et la plus parfaite ; et l'union la plus intense [dans l'ordre sensible, qui sert de support à cette contemplation] est l'acte conjugal... Or, le Prophète aima les femmes précisément en raison de leur rang ontologique, parce qu'elles étaient comme le réceptacle passif de son acte, et qu'elles se situent par rapport à lui comme la Nature universelle (*at-tabî'ah*) par rapport à Dieu. C'est bien dans la Nature universelle que Dieu fait éclore les formes du monde, par projection de Sa volonté et par le Commandement [ou l'Acte : *al-amr*] divin, lequel se manifeste comme acte sexuel dans le monde des formes constituées par les éléments, comme volonté spirituelle [*al-himmah* — ce que nous avons appelé ailleurs la virilité transcendante] dans le monde des esprits de lumière et comme conclusion logique dans l'ordre discursif [on pourrait renvoyer à ce sujet à la rigueur logique comme expression typique du principe masculin — cf. *supra* § 37] ». Ibn Arabî dit que celui qui aime les femmes de cette façon, donc en réalisant ces significations alors même qu'il s'unit à une femme, « les aime par amour divin ». En revanche, pour celui qui n'obéit qu'à la seule attraction sexuelle, « l'acte sexuel sera... une forme sans esprit ; bien entendu, l'esprit reste toujours immanent à la forme comme telle, seulement, il demeure imperceptible à

12. *Yaçna*, 53, 7.

13. O. Helby Othman, *El Kitâb des lois secrètes de l'amour*, Paris, 1906. On retrouve par exemple l'invocation de Brahmâ au moment de l'éjaculation, invocation associée à la formule citée plus haut, dans le *Mahânirvâna-tantra*, IX, 112-116.

celui qui s'approche de son épouse — ou d'une femme quelconque — pour la seule volupté, sans connaître l'objet véritable de son désir... "Les gens savent bien que je suis amoureux. Mais ils ne savent pas de qui..." Ceci s'applique bien à celui qui aime pour la seule volupté, c'est-à-dire qui aime le support de la volupté, la femme, mais reste inconscient du sens spirituel de ce dont il s'agit. S'il le connaissait, il saurait en vertu de quoi il jouit, et qui jouit [réellement] de cette volupté ; dès lors, il serait [spirituellement] parfait »[14]. Il faut voir dans cette théologie soufie de l'amour l'élargissement et l'élévation à une conscience plus précise de l'univers rituel où l'homme de la civilisation islamique a plus ou moins distinctement compris et vécu les rapports conjugaux en général, à partir de la sanctification que la Loi coranique confère à l'acte sexuel, et ce dans un contexte aussi bien polygamique que monogamique. C'est de là que dérive aussi le sens particulier que peut avoir la procréation, entendue comme le fait d'administrer le prolongement, existant dans l'homme, du pouvoir créateur divin.

Le judaïsme lui-même ignora la condamnation ascétique du sexe : le mariage n'y fut pas conçu comme une concession à la loi de la chair, plus forte que l'esprit, mais comme l'un des mystères le plus sacrés. Pour la Kabbale hébraïque, tout véritable mariage est en effet une reproduction symbolique de l'union de Dieu avec la *shekinah*[15].

La doctrine chinoise des unions royales, enfin, mérite un aperçu. Outre celle qui est son épouse dans un sens éminent, le roi possède cent-vingt femmes. L'union avec chacune d'elles a une signification rituelle et obéit à un symbolisme précis. Les femmes royales sont divisées en quatre groupes, diversifiés tant par le nombre que par la valeur, en sens inverse : le groupe le plus nombreux est celui composé par les femmes jugées les moins nobles. Les femmes ne peuvent s'approcher du roi que pendant certaines nuits, à distance décroissante de celle de la pleine lune, en partant du groupe le plus nombreux et le plus extérieur, dont les femmes sont appelées durant les nuits presque noires, sans lune, pour arriver au dernier groupe, composé de trois femmes seulement, qui ont pour elles les deux nuits précédant la nuit sacrée de la pleine lune. Durant celle-ci, où, macrocosmiquement parlant, la lune nue dans toute sa lumière se trouve face au soleil, seule la reine reste face au roi, à l'Homme Unique, et ne fait qu'un avec lui. C'est l'idée d'une union qui, absolue lorsqu'elle se produit au centre, se répète sous une forme atténuée dans les degrés où le multiple l'emporte de plus en plus, où la dignité de féconder, en tant que force de l'Un, la matière, s'amenuise : comme autant de reflets de plus en plus conditionnés de ce qui est en acte dans la

14. Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, Paris, 1973, p. 203-204.
15. Cf. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, cit., p. 251.

hiérogamie du couple royal, à travers un système de participations qui répète un modèle cosmique [16].

44. — *Le christianisme et la sexualité*

En ce qui concerne les unions sacralisées à l'intérieur d'un cadre institutionnel et précisément sous la forme du mariage monogamique, nous ferons allusion au caractère hybride que celui-ci présente dans le catholicisme, à cause de la morale adoptée par cette religion. Ce n'est pas le seul domaine, dans celle-ci, où sont visibles les conséquences de l'interférence illégitime de principes et de normes se rapportant à deux plans bien distincts. Les religions traditionnelles d'inspiration création-niste ont toujours reconnu deux lois. L'une concerne l'existence dans le monde, conçu comme une œuvre divine, chose voulue et conservée dans son existence par le Dieu créateur (par la divinité sous son aspect « créateur » et « conservateur » : Brahmâ et Vishnou). Et cette loi ne consiste pas dans la négation, mais dans la sacralisation de la vie dans le monde. La seconde loi concerne en revanche la petite minorité de ceux qui ont une vocation ascétique, auxquels est indiquée la voie du détachement, de la transcendance (voie de Çiva). A la différence du judaïsme antique, le catholicisme a confondu les deux ordres et a introduit des valeurs ascétiques dans le domaine de l'existence ordinaire ; et l'une des conséquences de cet état de fait a été une condamnation de la sexualité, et même une véritable haine théologique du sexe.

Pourtant, la distinction qu'on a rappelée est encore suffisamment mise en relief dans les Évangiles. On lit dans Luc (XX, 34-36) : « Les fils de ce monde-ci prennent femme ou mari ; mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à ce monde-là et à la résurrection d'entre les morts ne prennent ni femme ni mari ; aussi bien ne peuvent-ils plus mourir, car ils sont pareils aux anges » *. Et il est dit dans Matthieu (XIX, 12) : « Il y a, en effet, des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes, et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume des Cieux » ; l'évangéliste ajoute : « Qui peut comprendre, qu'il comprenne ! ». Mais l'allusion aux « eunuques » est assez malheureuse, puisqu'il s'agit plutôt, en fait, de la réalisation de la virilité sous une forme

16. Cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 293-295.

* Pour les citations évangéliques, on a utilisé la *Bible de Jérusalem* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Desclée de Brouwer, Paris, 1975 [N.D.T.].

supérieure, absolue. Chez Matthieu toujours, on trouve des paroles qui pourraient même nous renvoyer au thème de l'androgyne, car on lit en effet : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme, et qu'il a dit : ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair ? Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer ». En toute rigueur de termes, ces paroles permettraient donc de concevoir l'union des sexes come une œuvre de réintégration androgyne, et c'est ainsi qu'elles la justifieraient ; la dernière phrase, plutôt que de se rapporter au caractère indissoluble du mariage comme phénomène social, pourrait même faire penser à l'idée que nous avons rencontrée chez Scot Erigène, à savoir que la sexualisation n'est qu'un phénomène humain, ne concerne que l'être originel qui a connu la chute. Paul, en effet, après avoir cité le passage biblique où il est dit que l'homme quittera père et mère et que les deux ne feront qu'une seule chair, ajoute : « Ce mystère est de grande portée » (*Éphésiens*, V, 31-32 : τό μυστήριον τοῦτο μέγα έστιν) ; le terme employé signifiant précisément « mystère », et non « sacrement », comme on lit dans la Vulgate. On trouve aussi chez Paul une allusion tant au double *statuś* masculin et féminin, et, implicitement, aux voies correspondantes pour l'homme et la femme (« L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu ; quant à la femme, elle est la gloire de l'homme » — *I Corinthiens*, XI, 7), qu'au mystère de la « conversion-rédemption » du féminin à travers le masculin (la Çakti ramenée à Çiva) avec le précepte disant que le mari doit aimer son épouse comme le Christ a aimé l'Église, se livrant pour elle « afin de la purifier en la sanctifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne » (*Éphésiens*, V, 26). Paul poursuit : « ...les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Aimer sa femme, c'est s'aimer soi-même » (V, 28).

Mais en même temps s'annonce, chez l'Apôtre, contradictoirement, la dénégation de toute potentialité supérieure de la sexualité, l'expérience sexuelle prise en elle-même étant vue comme « fornication » et « impudicité », et le mariage comme un simple *pis aller*. On lit en effet : « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. Toutefois, à cause des débauches, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari... Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler » (*I Corinthiens*, VII, 1-2, 9).

C'est précisément ce dernier point de vue qui a été adopté par le christianisme post-évangélique. Pour lui, la vie sexuelle en général est péché [17]. Elle n'est permise aux catholiques que lorsqu'elle prend la forme

17. Le fait de rapporter le commerce sexuel au « péché originel » n'a aucun fondement dans les textes, puisque la *Genèse* (II, 24), parlant d'Adam et Ève, avant le péché, qui doivent devenir une seule chair, dit : « Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils

sociale du mariage ordonné à la procréation. On sait pourtant que le mariage comme « sacrement » régulier, et non comme bénédiction générique des époux, n'est apparu que tardivement au sein du christianisme (vers le XIIe siècle), et que l'imposition du rite religieux pour tout mariage qui ne veuille pas être considéré à l'égal d'un concubinage, est encore plus récente, puisqu'elle remonte au Concile de Trente (1563). Cet aspect sacramentel n'est pas seulement tardif : il a, au fond, une finalité moins spirituelle que simplement séculière. A cause de la rémanence de l'idée du caractère peccamineux et de la simple « naturalité » de la sexualité, et puisque celle-ci n'a d'autre valeur que celle de moyen ordonné à la procréation, le mariage se présente ici précisément sous la forme péjorativement admise par Paul, donc comme un moindre mal, comme *remedium infirmitatis concupiscentiae* pour les hommes et les femmes qui ne sont pas capables de choisir le célibat, mais subissent la loi de la chair (saint Thomas dira : *imno actus matrimoni semper est peccatum*). L'idée canonique selon laquelle le mariage, en tant que sacrement « confère la grâce nécessaire pour sanctifier l'union légitime de l'homme avec la femme, perfectionnant l'amour naturel et lui donnant un caractère indissoluble que le premier n'a pas », se ramène donc, obligatoirement, à un simple phénomène superstructurel ; il ne s'agit pas d'un rite destiné à établir ou à favoriser, d'une manière ou d'une autre, des dimensions plus profondes, transfiguratrices, sacralisées de l'expérience sexuelle, puisque la théologie morale a en principe condamné ceux qui cultivent, même dans les cadres conjugaux, cette expérience sans avoir pour objectif essentiel la procréation et qui se détachent ainsi d'un régime d'« unions chastes ».

Cela implique, entre autres choses, l'erreur, déjà dénoncée par nous, qui consiste à identifier *eros* et « instinct de reproduction ». En outre, il ne faut pas oublier l'inexistence, dans la société contrôlée par le catholicisme, de tout ce qui pouvait conférer à la procréation, dans la famille antique, la signification supérieure dont nous avons parlé, signification liée aux cultes familiaux et nobiliaires. Concrètement, le point de vue christiano-catholique ne mène pas à la sacralisation, mais au refoulement et à la désacralisation de la sexualité, à cause des ambiguïtés que nous avons relevées, et précisément : pour avoir donné comme précepte général valable pour l'humanité courante et la vie ordinaire ce détachement du sexe qui ne s'impose que dans la troisième des solutions énumérées au début de ce chapitre, à savoir dans le cadre des techniques de transformation ascétique (et non du refoulement puritain) de l'énergie

n'avaient pas honte l'un devant l'autre ». Du reste, contrairement au protestantisme, le catholicisme a soutenu que la sujétion de l'homme à la sexualité n'est pas la cause du péché originel, mais seulement l'une de ses conséquences.

sexuelle. Il ne reste donc que l'aspect social du précepte religieux chrétien, celui d'une simple, médiocre et obtuse domestication extérieure de l'animal humain, aspect privé pour nous de tout intérêt. Ce n'est que dans le cadre de l'*aggiornamento*, en marge du Concile Vatican II, que le point de vue de l'Église s'est quelque peu modifié, et qu'on a accordé une certaine importance à l'union sexuelle dans le mariage, tout en conservant cependant la même relation avec la procréation.

La norme du célibat sacerdotal dans le catholicisme dérive elle aussi d'une confusion analogue : on a confondu le type du prêtre (clergé séculier) avec celui de l'ascète (moine), auquel il n'est pas dit du tout qu'il doive s'identifier et auquel, de fait, il ne s'est aucunement identifié dans de nombreuses civilisations traditionnelles. Souvent, celles-ci ont connu de longues dynasties sacerdotales, la continuité du sang servant de support naturel et de véhicule à la continuité de l'influence surnaturelle sacralisante transmise tout au long des générations d'une même lignée. Quant au présupposé normal d'une loi destinée à celui qui vit dans le monde, et non à l'ascète, il ne saurait guère différer de celui exprimé par des maximes comme celle-ci, due à Ibn Atâ : « Les hommes de dévotion et d'austérité abhorrent toutes choses parce qu'ils sont absents de Dieu ; s'ils Le voyaient en toutes choses, ils ne détesteraient rien au monde » [18].

Dans l'ensemble de l'histoire du christianisme, seuls des courants nettement hétérodoxes et condamnés, ou bien certains cas sporadiques, ont adopté une autre attitude face à la sexualité. Au sujet des premiers, on peut mentionner le courant des Amalriciens, des Béghards et des « Frères du Libre Esprit » (XIIe-XIVe siècles), qui, de l'idée de l'omniprésence divine, tira aussi, pour la sexualité, des conséquences analogues à celles des traditions dont il a été question plus haut. Il faut distinguer dans ce courant deux religions, l'une valable pour l'ignorant, l'autre pour l'illuminé. On affirmait que ce dernier avait la possibilité de parvenir à un état tel qu'il verrait Dieu opérer en lui-même toutes choses (*quod dicitur quod homo ad tale statum potest pervenire, quod deus in ipso omnia operatur*). Pour celui qui se trouve dans cet état, l'idée du péché disparaît, la norme ascétique perd tout sens, même les actions du corps servent à glorifier Dieu : on sent que, quelles qu'elles soient, elles sont accomplies par Dieu sous forme humaine. Ainsi, au sujet de la sexualité, on soutient l'impeccabilité de l'homme illuminé, libre selon l'esprit ; on en vient à dire que les femmes ont été créées pour être utilisées par ceux qui vivent dans cette liberté — *sic et mulieres creatae sunt ut sint ad usum illorum qui sunt in libertate spiritus* ; on revendique même une anomie qui va bien au-delà de tout ce qui peut être réclamé par un détachement de la conception chrétienne de la nature essentiellement pécheresse et impure du sexe,

18. *Apud* M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Bari, 1951, p. 232.

puisque cette anomie débouche sur l'abolition complète de toute limite. On en peut juger par cette proposition imputée à certains adeptes du courant en question : *quod talis liber redditur impeccabilis... et si natura inclinaret ad actum venereum, potest licite ipsem perficere cum sorore vel matre et in quocumque loco sicut altari* [19]. Mais il faut distinguer ici entre ce qui fut effectivement professé en secret par ces illuminés et ce qui leur fut malignement attribué par leurs adversaires et par l'orthodoxie, car ce que l'on sait à ce propos autorise à supposer qu'il s'est agi surtout de positions doctrinales, donc de principes non nécessairement mis en pratique.

A l'inverse, en fait d'expériences individuelles sporadiques, on peut alléguer comme exemple celui rapporté par Woodroffe et concernant les résultats d'une enquête menée, au XVIIIe siècle, dans le couvent des Dominicaines de Sainte Catherine à Prato, en raison du scandale provoqué par certaines formes d'érotisme mystique qui y étaient secrètement pratiquées. Voici les déclarations les plus significatives d'une jeune femme qui avait été la mère abbesse de ce couvent : « Notre esprit étant libre, c'est l'intention qui rend l'action mauvaise. Il suffit donc d'élever son esprit à Dieu, pour que, quelqu'action que ce puisse être, ne soit plus péché ». Être uni à Dieu — ajoute-t-elle —, c'est être unis comme le sont l'homme et la femme. L'abbesse « dépose qu'elle croit que la vie éternelle de l'âme est la trans-substantiation (peut-être la transfusion) qui s'opère lorsque l'homme s'unit à la femme ». On parvient à la « fruition de Dieu » par « le moyen de l'acte qui fait qu'on s'unit à Dieu », cette union s'effectuant « par l'opération de l'homme, dans lequel (je) reconnais Dieu lui-même ». En conclusion, elle soutient « que faire ce que nous appelons faussement des impuretés, est, au contraire, ce en quoi consiste la vraie pureté ; que c'est là ce que Dieu a commandé, et ce qu'il veut que nous pratiquions ; et que, sans cela, l'homme n'a point de moyen d'arriver à la connoissance de Dieu, qui est la vérité » [20].

Cet aperçu nous suffira car, dans des cas de ce genre, il ne s'agit plus, en réalité, de sacralisations dans un cadre institutionnel et formel, mais d'expériences marginales d'inspiration mystique et libre, qui rentrent donc dans une autre partie du domaine que nous aurons à traiter en nous appuyant sur d'autres traditions que la tradition chrétienne. Dans ce cas curieux, on est toutefois frappé par la concordance avec les idées qui ont informé ailleurs la ritualisation du régime conjugal, en l'absence de toute considération sur la nature pécheresse de la sexualité.

Nous avons déjà parlé des rites collectifs des Khlystis slaves, qui

19. Sur tout cela, cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900, p. 60-63, 65, 91, 122.

20. Cité dans De Potter, *Vie de Scipion de Ricci, évêque de Pistoie et Prato*, Bruxelles, 1895, vol. I, p. 460, 430, 420, 418.

comportaient l'union sexuelle des hommes et des femmes, considérés les uns comme des incarnations du Christ, les autres comme des incarnations de la Vierge. Mais, dans ces rites, il est évident que l'élément chrétien n'est qu'un simple crépi posé sur des survivances et reviviscences de rites païens antérieurs ; ils ne sauraient par conséquent être étudiés dans le contexte afférent aux considérations qui précèdent.

45. — *La prostitution sacrée. Les hiérogamies*

Tout culte traditionnel vise essentiellement à l'actualisation de la présence réelle d'une certaine entité suprasensible dans un milieu donné, ou bien à la transmission participative à un individu ou à un groupe de l'influence spirituelle qui y correspond. Les principaux moyens employés dans ce but sont les rites, les sacrifices et les sacrements. Or, dans plusieurs cultures, la sexualité, elle aussi, fut utilisée à cette fin.

L'un des cas le plus typiques est observable dans le domaine des Mystères de la Grande Déesse, à travers des pratiques érotiques précisément destinées à évoquer le principe de celle-ci et à en raviver la présence en un certain endroit et dans une communauté donnée. Tel fut notamment le véritable but de la prostitution sacrée en vigueur dans les temples de nombreuses divinités féminines de type aphrodisien appartenant au cycle méditerranéen : Ishtar, Mylitta, Anaïtis, Aphrodite, Innini, Athagatia. Il faut distinguer ici deux aspects. Il y avait d'un côté la coutume voulant que toute jeune fille parvenue à la puberté ne pût célébrer des noces éventuelles avant d'avoir offert sa virginité, et ce dans un contexte non d'amour profane, mais sacral : elle devait se donner dans l'enceinte sacrée du temple à un étranger qui ferait une offrande symbolique et invoquerait, à travers elle, la déesse [21]. D'un autre côté, il y avait des temples avec un corps fixe de hiérodules, c'est-à-dire de femmes consacrées à la déesse, prêtresses dont le culte consistait dans l'acte que les modernes ne savent pas désigner autrement que par le verbe « se prostituer ». Elles célébraient le mystère de l'amour charnel, dans le sens non d'un rite formaliste et symbolique, mais d'un rite magique opératif, pour alimenter le courant psychique qui servait de support à la présence de la déesse et, en même temps, pour transmettre à ceux qui s'unissaient à elles, comme dans le cas d'un sacrement efficace, l'influence ou vertu de cette déesse. Ces jeunes femmes portaient les noms de « vierges » (*parthénoi hierai*), de « pures », de « saintes » — *quadishtu*, *mugig*,

21. Hérodote, I, 99 ; Strabon, XI, 352.

zêrmasîtu ; on estimait qu'elles incarnaient, d'une certaine façon, la déesse, qu'elles étaient les « porteuses » de la déesse, dont elles tiraient, dans leur fonction érotique spécifique, leur dénomination générique : *ishtaritu* [22]. Ainsi, l'acte sexuel remplissait d'un côté la fonction générale propre aux sacrifices évocatoires ou capables de raviver des présences divines, et jouait, de l'autre, un rôle structurellement identique à celui de la présence eucharistique : c'était, pour l'homme, le moyen de participer au *sacrum*, en l'occurrence porté et administré par la femme ; c'était une technique pour obtenir un contact expérimental avec la divinité, pour s'ouvrir à elle, le traumatisme de l'étreinte constituant dans ce but, en raison de l'interruption de la conscience individuelle qu'il comporte, une condition particulièrement propice. Tout cela vaut en règle générale.

Cet usage de la femme ne fut pas limité aux Mystères de la Grande Déesse du monde méditerranéen antique ; il est également attesté en Orient. On rencontre pareillement l'offrande rituelle des vierges en Inde, dans les temples de Jaggernaut, pour « nourrir » la divinité, c'est-à-dire pour en activer effectivement la présence. Dans de nombreux cas, les danseuses des temples remplissaient la même fonction sacerdotale que les hiérodules d'Ishtar et de Mylitta ; et leurs danses constellées de *mudrâ*, de gestes symbolico-évocatoires, présentaient généralement un caractère sacré. Leur « prostitution », elle aussi, était sacrée. Même des familles très en vue considéraient, non comme une honte mais comme un honneur, que leurs filles fussent consacrées, dès leur plus jeune âge, à ce service dans les temples. Sous le nom de *devadâsî*, ces femmes étaient parfois vues comme les épouses du dieu. Dans ce cas, elles n'étaient pas tant les porteuses du *sacrum* féminin, les initiatrices de l'homme aux Mystères de la Déesse, que les femmes destinées à servir génériquement de feu dans l'union sexuelle, celle-ci ayant été comparée, dans les textes traditionnels hindous, au sacrifice du feu.

En outre, on a quelques raisons de penser que l'hétaïrisme (l'activité d'hétaïre) antique et oriental n'avait pas que des aspects profanes même lorsqu'il excédait ces cadres cultuels et institutionnels, les femmes en question étant qualifiées pour donner à l'acte amoureux des dimensions et une issue qui sont aujourd'hui ignorées. Chez les hétaïres extrême-orientales, qui étaient souvent réunies dans des corporations ayant leurs « armes », leurs insignes symboliques et une vénérable tradition, sont attestées des notions de ce qu'on peut appeler la physiologie hyperbiologique et subtile. Il est permis de penser que, dans certains cas, l'*ars amatoria* profane est né à la suite de la déchéance, due à des facteurs extérieurs, d'une science *sui generis* fondée sur un savoir sacerdotal et traditionnel ; il n'est pas exclu que, parmi les postures indiquées dans un ouvrage comme,

22. S. Langdon, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 80-82.

par exemple, les quarante-huit *Figurae Veneris* de Forberg, il y en ait qui eurent à l'origine valeur de *mudrâ*, donc de postures magico-rituelles appliquées à l'acte sexuel, étant donné, nous le verrons plus loin, que des significations de ce genre ont perduré jusque dans les pratiques de magie sexuelle de certains milieux modernes.

On a déjà parlé des philtres d'amour, dont la fonction intégrale a été pareillement perdue, puisqu'on n'en connaît plus que des usages dégradés, sous la forme de mystifications populaires superstitieuses de sorcières. En réalité, ce qui pouvait entrer en jeu ici, ce n'était pas tant l'art de faire naître anormalement une passion commune, que l'art de donner à l'expérience sexuelle des dimensions autres que celles propres à l'*eros* ordinaire. On sait que Démosthène fit condamner une amante de Sophocle qui avait la réputation de concocter des philtres d'amour ; mais il fut démontré, au cours du procès, que cette femme avait reçu une initiation et qu'elle fréquentait des milieux proches des Mystères. En général, de nombreuses hétaïres, ou de nombreux personnages de type hétaïrique, y compris dans la saga et la légende, ont été décrites comme des magiciennes, en raison, certes, de la fascination qu'elles exerçaient, mais aussi à cause de leurs connaissances spécifiques dans le domaine de la magie. Bien que la liste des talents que doit posséder une *ganikâ* ou hétaïre de grande classe soit, si l'on en croit le *Kâma-sûtra* (I, 1), assez prolixe et baroque, il est significatif qu'y figurent les arts magiques, l'art de tracer des symboles mystico-évocatoires (*mandala*) et l'art de jeter des charmes [23]. On rapporte au sujet de la célèbre Phryné qu'elle se montra nue, non seulement dans le cadre du fameux épisode de son procès (où ses défenseurs, du reste, firent valoir non tant l'aspect esthétique de sa beauté profane que l'aspect sacral et aphrodisien, si l'on en croie Athénée, qui affirme : « Les juges ressentirent l'effroi sacré devant la divinité : ils n'osèrent pas condamner la prophétesse et la prêtresse d'Aphrodite »), mais aux initiés d'Éleusis et ensuite durant la grande fête consacrée à Poséidon, par conséquent durant une fête en relation avec les « Eaux », dont Poséidon est le dieu. Il est vraisemblable que se tenait alors au premier plan le contenu profond, magique et abyssal, de la nudité féminine. Dans l'ensemble, nous devons estimer que la fonction d'administratrice du Mystère féminin ne fut pas étrangère, originellement, à la femme-hétaïre, en vertu de possibilités soit naturelles, soit traditionnellement cultivées, ouvertes à la femme, dans la mesure où s'active en elle un aspect fondamental du principe dont elle est, en tant

23. Au sujet de ces jeunes femmes qui, en dehors de leur beauté et de leurs charmes, sont versées dans ces arts, le texte dit : « Dans une société d'hommes elles ont droit à une place d'honneur... Toujours respectées par le Souverain et célébrées par les lettrés... elles jouissent d'une considération universelle ».

qu'être humain, une incarnation, une individuation, un vivant symbole.

Lorsqu'on examine d'autres complexes rituels antiques, c'est précisément de cette éventualité qu'il faut tenir compte : une possible sexualisation transcendantale, c'est-à-dire l'incorporation effective, momentanée ou durable, dans certains êtres féminins, des divinités ou archétypes de leur sexe, à la façon dont on parle, dans le catholicisme, de la présence réelle de la divinité dans les hosties, présence établie par le rite. Sur de nombreux monuments égéens, les représentations des prêtresses se confondent pratiquement avec celles de la Grande Déesse [24] et laissent supposer que les premières furent l'objet concret du culte dû aux secondes ; on connaît par ailleurs des figures, parfois historiques, de souveraines méditerranéo-orientales dans lesquelles on vit des images vivantes d'Ishtar, d'Isis et de divinités du même type. Mais il faut envisager également le cas d'incarnations momentanées de ces divinités dans un être donné, incarnations déterminées par un climat magico-rituel du type de celui où devrait se dérouler en principe le mystère — *mysterium transformationis* — de la messe chrétienne.

Un ordre d'idées analogue entre en jeu dans le cas du *hieros gamos* au sens strict, c'est-à-dire de théogamies, d'unions rituelles et cultuelles d'un homme avec une femme destinées, alors, à célébrer et à renouveler le Mystère du Ternaire, cette union de l'éternel masculin avec l'éternel féminin, du Ciel avec la Terre, d'où procéderait le courant central de la création. Tout se passait donc comme si les principes s'étaient incarnés et avaient agi dans les personnes de ceux qui accomplissaient ces rites, leur union physique momentanée devenant une reproduction évocatoire efficace des noces divines consommées au-delà du temps et de l'espace. Le but de ces rites, par conséquent, était différent de celui des autres rites que nous avons rappelés et expliqués comme autant de rites de participation à la substance ou à l'influence de telle ou telle divinité. Ce but était le Trois, le Ternaire au-delà de l'état dual, qui était évoqué par l'action nuptiale des deux célébrants, en vue de l'activation périodique, dans une communauté donnée, d'une influence afférente : mais dans le cadre du ritualisme, non dans le cadre des expériences individuelles initiatiques dont nous parlerons plus loin.

De nombreux exemples de rites de ce genre pourraient être empruntés aux traditions cultuelles de civilisations très différentes entre elles. Pour résumer, nous citerons l'exemple de ces Mystères antiques où, une fois l'an, la principale prêtresse personnifiant la déesse s'unissait à un homme, représentant le principe masculin, dans le lieu consacré. Une fois le rite consommé, les autres prêtresses portaient le nouveau feu sacré,

24. Cf. G. Glotz, *La civilisation égéenne*, cit., p. 308, 312.

dont on pensait qu'il avait été engendré par leur union ; à la flamme de ce feu était allumé le feu des foyers des diverses familles. Certains ont souligné avec raison l'analogie de ce rite avec celui qu'on célèbre, aujourd'hui, le Samedi saint à Jérusalem. Du reste, le rite pascal de consécration de l'eau, tel qu'il est célébré surtout dans l'Église orthodoxe, conserve des traces visibles de symbolisme sexuel : la chandelle, dont le sens phallique est manifeste, est plongée trois fois dans la fontaine, symbole du principe féminin des Eaux ; on touche l'eau, ou souffle trois fois sur elle en y traçant la lettre grecque P, et la formule de consécration prononcée à ce moment-là dit notamment : « Que la vertu de l'Esprit Saint descende dans toute la profondeur de cette fontaine... et féconde toute la substance de cette eau, pour la régénération ». En Orient, l'iconographie très répandue du *lingam* (du phallus) placé dans le lotus (*padma*) ou à l'intérieur du triangle inversé, signe du *yoni* féminin et symbole de la Déesse ou Çakti, obéit à la même signification ; et ce symbolisme, nous le verrons plus loin, peut aussi faire allusion à des opérations sexuelles concrètes.

En effet, souvent le rite originel de la hiérogamie ne se conserva que sous des formes où un rite symbolique ou une union simulée avaient pris la place de la réelle union sexuelle et sacrale d'un homme avec une femme. En matière d'applications, cela nous permet de passer à un aperçu sur les rites sexuels saisonniers de fertilité, qui sont un des chevaux de bataille des écoles ethnologiques contemporaines. Après s'être fixées dans un premier temps sur le « mythe solaire », ces écoles en sont venues dans un deuxième temps au « totémisme », voyant du totémisme partout, pour finir par privilégier aujourd'hui les interprétations « agraires », auxquelles elles ont recours à tout bout de champ.

En réalité, il faut tenir compte, dans ces rites, d'une des possibles applications magiques opératives du contexte que nous avons examiné. Au sujet des orgies, nous avons parlé du contact expérimental avec le primordial et le préformel qu'elles peuvent favoriser dans l'esprit de ceux qui y participent. Par sa nature même, par le changement de niveau existentiel qu'il implique, cet état rend éventuellement possible une efficace insertion extranormale de la force de l'homme dans la trame cosmique, dans l'ordre des phénomènes naturels et, en général, dans tout cycle de fécondité : comme une intervention, dans la direction fondamentale du processus naturel, d'un pouvoir supérieur, qui intensifie et galvanise. Ce qu'écrit Eliade à ce sujet est foncièrement exact : « Généralement, l'orgie correspond à la hiérogamie. A l'union du couple divin doit correspondre, sur terre, la frénésie génésique illimitée... Les excès remplissent un rôle précis et salutaire dans l'économie du sacré. Ils brisent les barrages entre l'homme, la société, la nature et les dieux ; ils aident à faire circuler la force, la vie, les germes d'un niveau à l'autre,

d'une zone de la réalité dans toutes les autres »[25]. C'est effectivement l'un des sens possibles d'une partie du vaste ensemble de rites « agraires » collationnés par Frazer. Cependant, lorsqu'il ne s'agit pas de populations sauvages mais de traditions historiques où des formes isolées, bien circonscrites, de hiérogamie rituelle remplacent en principe les phénomènes orgiaques collectifs, il importe de ne pas généraliser, de distinguer entre le contenu de rite magique — « naturaliste », d'une certaine manière — mis unilatéralement en relief par les écoles ethnologiques, et un contenu supérieur, mystériosophique, se référant essentiellement à l'œuvre de régénération interne : et ce même si, dans certains cas, un même complexe hiérogamique peut avoir intégré, sur la base de rapports de correspondance analogique, les deux contenus. Cela semble avoir été le cas des Mystères d'Éleusis, où le rite du labourage fut associé au *hieros gamos* comme rite initiatique. Le fait de négliger cette bivalence est un trait typique d'une recherche obéissant, sans s'en rendre compte, à la tendance générale des disciplines profanes modernes, qui consiste à ramener sans cesse le supérieur à l'inférieur, ou bien à mettre en relief uniquement l'inférieur chaque fois que c'est possible.

Selon les cas, c'est tantôt l'homme, tantôt la femme qui peut être la source du sacré dans le système des participations rituelles réalisées au moyen de la sexualité. On peut donc rencontrer des hiérogamies partielles et non bilatérales, à savoir des unions où seule l'une des parties est transformée dans sa nature et revêt un caractère non plus humain mais divin, l'autre partie conservant des traits purement humains. Dans des cas de ce genre, il arrive que l'union ne soit pas ordonnée à la participation mystique, mais à la procréation. Les récits légendaires où revient ce thème — femmes possédées par un « dieu », hommes qui possèdent une déesse — sont trop connus pour qu'il faille les rappeler ici. Il suffira de mentionner quelques cas où ces connexions se présentent à nous dans des cadres institutionnels réguliers. Dans l'Égypte ancienne, par exemple, le souverain ne s'unissait pas à son épouse en tant qu'homme, mais en tant qu'incarnation de Horus, fécondant la femme pour perpétuer la lignée de la « royauté divine ». Dans la fête grecque des Anthestéries, l'action la plus importante était le sacrifice privé que l'épouse de l'archonte-roi faisait à Dionysos dans son temple lors des Lénées, et son union avec le dieu. A Balylone avait lieu la hiérogamie d'une jeune femme choisie qui, après avoir monté rituellement les sept étages de la tour sacrée à terrasses, du *zigurrat*, attendait, de nuit, dans une chambre nuptiale placée au-dessus de ces étages (« au-delà des sept »), l'étreinte du dieu. On estimait de même que la prêtresse d'Apollon à Patara passait la nuit unie au dieu sur le « lit sacré ».

25. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 305.

Le fait que le dieu (ou l'un de ses représentants) ait pu avoir parfois un animal comme symbole, en raison d'une grossière interprétation littérale, donna lieu ensuite à la variante constituée par des accouplements apparents d'êtres humains avec des animaux sacrés. C'est ainsi qu'Hérodote (II, 46) parle du bélier sacré de Mendès, appelé « le seigneur des jeunes femmes », auquel les femmes, en Égypte, se donnaient pour avoir une progéniture « divine » ; une trace de thèmes apparentés subsiste dans les traditions romaines, puisque Ovide (*Fast.*, II, 438-442) parle de la voix divine qui avait ordonné aux épouses sabines des Romains de se laisser féconder par le *sacer hircus*.

Tout cela a pour fondement doctrinal l'idée que la limite humaine et individuelle peut être dépassée, qu'il peut y avoir chez l'individu — homme ou femme —, dans certains cas et par transsubstantiation, incarnation, affleurement ou activation d'une « présence réelle ». Cette idée sembla naturelle à l'humanité traditionnelle, en raison de la conception du monde qui lui était innée ; l'homme moderne, lui, ne peut la considérer que comme un fantasme et ne peut, au mieux, la prendre au sérieux que sous la forme déréalisée et psychologisée d'une irruption des archétypes de l'inconscient. Il lui sera encore plus difficile de comprendre le contenu de réalité présent dans les traditions à propos d'intégrations à travers le principe féminin : il n'est aucunement question, ici, d'une femme en chair et en os, même comme simple support d'une évocation rituelle, mais, essentiellement, d'une « femme invisible », d'une influence n'appartenant pas au monde phénoménal, en tant qu'elle est une manifestation plus directe, non individuelle, du pouvoir que dramatisent les images de la mythologie du sexe. C'est à cette possibilité que nous ferons maintenant brièvement allusion.

46. — *Incubes et succubes. Fétichisme et processus d'évocation*

Nous sommes ici devant toute la riche et étrange matière formée par les légendes et les mythes héroïques, dans lesquels une femme surnaturelle se présente comme celle qui donne la vie, la sagesse, la santé, une nourriture mystique, une force sacrée, et même l'immortalité. Ce thème est très souvent lié à celui de l'Arbre : dans les représentations égyptiennes, par exemple, la déesse qui détient la « Clef de Vie » ou la « Liqueur de Vie », à savoir Nut, Maït ou Hathor, se confond fréquemment avec l'arbre sacré. Celui-ci ne se présente comme arbre de la tentation que dans le mythe hébraïque, tandis qu'il est celui de l'Éveil dans le bouddhisme ou bien l'arbre de la victoire et de l'Empire dans la

légende du Prêtre Jean [26]. Nous avons étudié ailleurs ces légendes et indiqué quel sens est le leur dans les mythes héroïques [27]. Nous mettrons ici en relief deux exemples particuliers.

Selon la doctrine hindoue de la royauté, la légitimité du pouvoir serait accordée à un souverain par son union avec la déesse — Shrî Lakshmî —, qui est son épouse par-delà les femmes humaines qu'il peut avoir. Cette épouse possède les traits d'une force surnaturelle animatrice, elle est source de « fortune royale » — *râjalakshmî* —, si bien que le roi perdrait le trône si elle l'abandonnait. De même, dans le cycle méditerranéo-oriental reviennent des représentations de déesses qui apportent aux rois la « clef de vie », idéogramme dont le son est an_X = vivre, vivant, avec pour contrepartie des formules analogues à celle adressée par le roi Assurbanipal à la déesse : « De toi j'invoque le don de vie ». On lit dans le *Zohar* (III, 51*a*, 50*b*) : « Tous les pouvoirs du roi sont confiés à la Matrone », et : « La voie qui mène au grand et puissant Arbre de Vie est la Matrone » (qui équivaut à la Shekinah, en tant qu'épouse du roi, précisément).

On peut relever, d'autre part, qu'un dernier écho d'idées de ce genre s'est conservé jusque dans le christianisme : dans la Vierge divine, conçue comme la médiatrice toute-puissante de la grâce, réapparaît en effet le thème général d'un principe féminin d'où procède une influence surnaturelle, qui vient s'ajouter aux forces purement naturelles et créaturelles de l'homme. Et ce même si l'on fait abstraction d'attributs comme ceux, que nous avons déjà cités, figurant dans un hymne acatiste (cf. *supra* p. 175).

Nous reviendrons sur cet ensemble, sans négliger ce qu'il offre dans l'ordre d'une possible expérience érotique. Nous dirons pour l'instant qu'il n'est pas totalement étranger à certaines conceptions de la magie et qu'il faut même reconnaître son appendice ténébreux dans les phénomènes du « succubat » et de l'« incubat », phénomènes qui furent connus dès l'époque des Sumériens. On peut citer à ce sujet le passage suivant de Paracelse : « Cette imagination dérive du corps sidéral comme en vertu d'une espèce d'amour héroïque ; c'est une action qui ne s'accomplit pas dans l'accouplement charnel. Isolé, un tel amour est à la fois père et mère du sperme pneumatique. De ce sperme psychique tirent origine les incubes qui oppriment les femmes, et les succubes qui s'attachent aux hommes » [28]. C'est ce qui porta le nom, dans le Moyen Age allemand,

26. En raison de leur caractère explicite, il vaut la peine de citer ces paroles adressées à la femme dans les rites de puberté des Sioux : « Tu es l'arbre de la vie » (Black Elk, *The Sacred Pipe*, cit., p. 123).

27. Cf. J. Evola, *Le mystère du Graal*, cit., § 6.

28. *Opus Paramirum*, II, v, 3.

d'*Alpminne*. Dans un langage chiffré, Paracelse fait ici allusion à un pouvoir évocatoire de l'imagination qui peut conduire à des contacts psychiques avec les puissances suprasensibles du sexe, lesquelles, sur ce plan, peuvent pour ainsi dire se dénuder et susciter, par conséquent, des sensations particulièrement intenses, également associées à des images hallucinatoires. Pour les variétés moins ténébreuses et involontaires de phénomènes de ce genre, l'interprétation qu'en donna Guaïta est juste, lorsqu'il dit que « l'Incube et le Succube sont les deux formes spectrales d'un hermaphrodite convertible, si j'ose dire, à prédominance tour à tour phalloïde ou ctéimorphe, selon que l'être brutal dont l'appétit l'évoque, est une sorcière ou un sorcier » [29]. Il s'agit de formes conatives particulières d'union absolue des deux principes du masculin et du féminin, se développant cependant de manière obsessionnelle [30] à cause d'une non-qualification et d'une passivité du sujet face au déroulement de l'expérience, celle-ci n'ayant pas lieu sur le plan matériel. En réalité, une issue analogue, sous la forme d'une possession, est envisagée aussi dans les pratiques initiatiques de magie sexuelle, lorsque celles-ci avortent ou s'écartent de leur but véritable : correspondance intéressante, car dans ce cas l'on sait bien de quoi il s'agit, ce qui est poursuivi. Dans des situations de ce genre, des forces réelles, objectives, peuvent jouer un rôle. Ainsi dans le cas de l'« incubat » et du « succubat » : le fait qu'il ne s'agisse pas toujours de simples imaginations d'un érotisme schizophrénique, est notamment attesté par des phénomènes extranormaux (selon la terminologie d'aujourd'hui : « métapsychiques ») qui se vérifient souvent à titre de conséquences des phénomènes de « possession » ; c'est par exemple ce qui se produisit et qui fut constaté, au XVIII[e] siècle encore, dans le couvent des Ursulines de Loudun. L'Antiquité connut également, dans un contexte analogue, des « prodiges » à l'occasion du déchaînement des ménades et des bacchantes, lorsque celles-ci se sentaient possédées par le dieu — Pline et Euripide, notamment, s'en font l'écho. Il s'agit de ruptures de niveau par l'intermédiaire de la sexualité, ruptures qui

29. S. de Guaïta, *Essais de sciences maudites. II. Le serpent de la Genèse. Première septaine. Le temple de Satan*, Paris, 1891, p. 218.

30. On ne saurait exclure que certaines formes maniaques de masturbation aient un arrière-plan hyperphysique de copulation magique, sur la base de l'évocation inconsciente d'un fantasme érotique vitalisé par l'imagination, qui joue alors le rôle d'un incube ou d'un succube. Significatifs sont les cas où « l'excitation et la satisfaction se produisent par la seule influence de l'image, tout d'abord provoquée quasi automatiquement, puis se reproduisant avec une facilité de plus en plus grande, jusqu'à devenir automatique et même obsessionnelle » (A. Hesnard, *Manuel de sexologie*, cit., p. 268 — [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.]). Tout aussi significatifs sont les cas où l'orgasme sexuel, sous ces formes, peut se produire un nombre invraisemblable de fois par jour (*ibid.*, p. 266-267), chose qui fait penser à un possible affleurement du « plaisir non engendré » ou « continu » dont parle le tantrisme.

comportent parfois une abolition de la limite entre Moi et nature, avec des possibilités subséquentes d'irruption de l'un dans le domaine de l'autre, ou vice versa (« prodiges » dans le premier cas, « possessions paniques » dans le second). D'une manière générale, il faut savoir que ce qui parvient rarement à s'accomplir sur le plan matériel, peut arriver à des formes de déchaînement sur le plan « subtil », hyperphysique précisément, avec toutes les conséquences qui en découlent.

C'est dans un cadre analogue que peuvent être rangés les aspects les plus profonds de ce qu'on a appelé le mystère de l'amour platonique médiéval. Il sera donc opportun de s'arrêter sur ce sujet, ce qui nous rapprochera du domaine de l'*eros* profane, après la précédente incursion faite dans le domaine inhabituel des formes mythico-rituelles et des institutions antiques.

Nous avons déjà vu qu'au-delà de tout conditionnement contingent, le fondement de toute expérience érotique importante, c'est le rapport qui s'établit entre une personne et le principe à l'état pur, l'*être*, d'un individu de sexe différent. Cela implique un processus évocatoire qui n'est pas absent de l'*eros* profane, mais qui s'y développe seulement à son plus faible degré d'intensité et sous une forme instinctive, inconsciente. Krafft-Ebing a vu, à juste titre, dans tout amour un phénomène de « fétichisme », et a d'ailleurs rappelé que ce terme, qui vient du portugais, signifie précisément « enchantement », au sens fort du mot ; cet auteur fait référence à une émotion qui n'est « pas du tout justifiée, ni par la valeur ni par la réalité intrinsèque de l'objet symbolique », celui-ci étant la personne ou la chose qui provoque l'excitation érotique [31]. Havelock Ellis a repris cette idée ; après avoir reconnu dans le « symbolisme érotique », en vertu duquel la partie peut représenter et évoquer le tout (l'intégralité de l'être aimé ou désiré), la base indispensable pour expliquer le fétichisme amoureux au sens spécifique, donc pervers (l'effet aphrodisiaque provoqué par telle ou telle partie du corps d'une femme, ou même par un objet ou vêtement lui appartenant), il fait avec raison un pas de plus et voit le même phénomène se répéter en grand à l'égard de l'être aimé pris dans son ensemble, lequel, souvent, est à son tour une espèce de symbole qui renvoie à quelque chose allant au-delà de sa simple personne [32]. Si une personne donnée, ou même son seul corps, excite et enivre, c'est parce qu'elle évoque obscurément quelque chose qui la transcende ; aussi bien le « fétichisme » est-il un phénomène normal et constant. Le fétichisme anormal, pathologique, n'en représente qu'une variété aberrante, qui conserve toutefois la même structuration interne que le premier [33].

31. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, cit., p. 15 sq.
32. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, cit., vol. V, p. 86-87 sq.
33. Cf. V. Soloviev, *Le sens de l'amour*, cit., p. 86-87.

Évocation et « fétichisme » sont des traits récurrents de toute passion et de tout amour profonds. A cela doit être rattachée la tendance de l'amant à « idéaliser » la femme aimée comme s'il s'agissait d'un être divin, à en faire l'objet d'un culte, d'une vénération : la tendance spontanée à « l'adorer », à se mettre à genoux devant elle, même lorsqu'il s'agit d'une personne qui, dans son humanité, ne mérite pas du tout un tel traitement, qui est même, selon un jugement objectif, sans nul doute inférieure à son amant sur le plan de l'intellect, du rang, de la conduite de vie. Une déviation intervient toutefois dans les cas déjà mentionnés (cf. *supra* § 22), où la femme, support de l'évocation, inverse dans son humanité les rapports, a une vie propre tellement intense qu'elle absorbe, dévore ou brûle pour ainsi dire l'image. C'est cela qui est au fondement de la phénoménologie de l'esclavage sexuel, qu'il soit physique ou psychique, avec un caractère plus ou moins obsessionnel : phénoménologie inévitablement liée à l'amour courant, mais dont l'intervention en paralyse toute potentialité « anagogique ».

Il faut donc rejeter l'interprétation qui ramène les faits dont on vient de parler à un phénomène d'engouement et de « projection » gratuite de valeur (dictée, selon Schopenhauer, par le « génie de l'espèce » pour parvenir à ses fins), phénomène tel qu'après la disparition de l'ivresse du premier amour ou la satisfaction concrète du désir, la réalité vraie de l'être idolâtré réapparaîtrait dans toute sa banalité. A cette interprétation, il faut en opposer une autre, qui n'exclut pas que, dans les faits considérés, intervienne précisément, à tel ou tel degré, un processus d'évocation mis en œuvre par une fantaisie magique, par une imagination qui ne se réduit pas à la rêverie subjective, mais qui est une sorte de sixième sens capable de faire percevoir ou pressentir ce qui se cache derrière les apparences phénoméniques : donc qui, comme tel, loin d'être irréel, est au contraire pourvu d'un degré plus élevé de réalité. Dans des cas de ce genre, ce qui transporte vraiment et produit la fascination, c'est la « femme du mental » ou « femme occulte », dont nous avons déjà parlé, et l'être humain qui y correspond n'est qu'un intermédiaire en vue de l'expérience ou de l'intensification de celle-ci. Une image primordiale qu'on porte en soi, dans les strates enfouies de son être, s'exprime en acte, dans certaines circonstances, en cas de rencontre avec une personne réelle, donnant lieu à une espèce de transe à la fois clairvoyante et ivre. L'image qu'on porte en soi, c'est aussi l'éternel féminin perçu objectivement dans l'être aimé, lequel subit alors un processus souvent fulgurant de transsubstantiation et de transfiguration : comme dans une dénudation, une apparition effective, une hiérophanie ou kratophanie [34]. Ce contact périlleux avec

34. G. Bruno (*Des Fureurs Héroïques*, II, iii, 62) décrit, au fond, ce processus lorsqu'il affirme : « Les yeux apprennent les espèces et les proposent au cœur [à la conscience

quelque chose de suprasensible peut ne durer que pour un moment exceptionnel, mais peut aussi persister pendant une certaine période de tension plus ou moins grande ; chez les amants courants, toutefois, il se développe habituellement non tant en fonction d'une véritable perception qu'en fonction de l'effet produit par l'apparition d'états émotionnels intenses. Dans l'amour du premier regard et du « coup de foudre », ce processus ressemble à un court-circuit. Cette réalisation peut aussi se produire de manière inattendue, dans une rencontre fugitive, l'aventure d'une nuit avec une femme inconnue et éventuellement avec une prostituée qu'on ne reverra jamais plus : c'est un miracle qui peut ne jamais se répéter durant tout le restant d'une existence, en dépit de toutes sortes de rapports d'affection et de proximité humaine avec d'autres femmes. Ou bien la transparence, chez l'être aimé, du pouvoir supérieur et l'action de celui-ci dans une atmosphère « exaltée » — qui, pour les deux partenaires, n'est pas seulement un climat d'évocation et de révélation, mais de participation effective — peuvent se stabiliser pendant un certain laps de temps.

Comme nous l'avons dit en temps utile, il ne faut donc pas confondre la cause occasionnelle avec le fait essentiel ; et l'on doit tenir compte aussi de la marge de contingence inhérente à ce qui, tout en ne déterminant pas à lui seul le phénomène, le favorise ou le conditionne. Il peut effectivement arriver que le processus ne se déclenche qu'en présence d'un être bien précis. Ici, les conditions les plus immédiates, d'ordre empirique, biologique, somatique et même social, sont évidentes. Tout d'abord jouera un rôle important l'idéal, non d'une beauté abstraite (le « beau en soi » platonicien), mais d'une beauté-type propre à une race donnée, car il est peu probable, par exemple, qu'un Européen trouve avec autant de force chez une femme de couleur ou des populations sauvages que chez une femme de sa race ou d'une race proche, l'incitation et la base pour l'activation de l'image primordiale qu'il porte en soi. Il faut ensuite envisager les conditions, tout aussi évidentes, d'ordre biologique en rapport avec l'âge, destin auquel l'homme, et la femme bien plus encore, sont soumis. Avec le vieillissement, avec l'amoindrissement du fondement physique de l'amour sexuel, le support de l'évocation magique s'altère et disparaît, et tout ce qui peut subsister sera chose différente, purement humaine. C'est ainsi qu'un personnage de Barbusse, parlant du temps « qui est collé en nous, comme une maladie », dit à la femme combien elle est précieuse en un seul instant bien précis : « Je pense que ce moment

profonde, éveillant l'image latente], le cœur les désire, et son désir les présente aux yeux [faisant percevoir derrière les apparences sensibles l'archétype ou essence de l'être aimé]... Ainsi premièrement la connaissance meut l'affection, puis l'affection meut la connaissance ».

n'existera plus, que tu devras changer, mourir ; que tu t'en vas, et pourtant tu es là ». C'est la tragédie existentielle de tout amour véritable. Effectivement, c'est à l'intérieur de certaines limites d'âge que la femme, plus spécialement, présente une matière apte à subir une éventuelle métamorphose (pratiquement, c'est en tirant parti des potentialités passagères — de ses « charmes » — qu'elle possède pour une brève période que la femme cherche à attacher pour toujours à elle, comme personne empirique, un homme, généralement par le mariage). Mais tout cela ne touche ni la réalité de l'archétype, ni celle de son évocation et de sa perception, réalité en elle-même intemporelle, non liée à l'événement et à la personne empirique éphémère : cela concerne uniquement les conjonctures nécessaires en tant que conditions de l'apparition, non le principe qui apparaît et peut de nouveau se retirer, à la façon dont le feu se rend visible, retourne à l'état potentiel, lorsque les conditions ordinaires de la combustion ne sont plus présentes. Qu'alors redevienne visible exclusivement la réalité prosaïque d'un être trop humain et transitoire, c'est chose naturelle ; mais ce n'est pas un argument pour soutenir une interprétation abusivement généralisée de tous ces phénomènes, à l'enseigne de l'illusion et d'un romantisme insipide.

Dans l'*Epipsychidion* de Shelley, le poète dit : « Regarde là où naît une mortelle — forme divine : vie, amour et lumière — lui appartiennent, et un mouvement qui pourra — changer, mais non s'éteindre, — image de quelque éternité étincelante ». On doit à Carpenter certaines expressions plus pertinentes, dignes d'être rapportées : « Le jeune homme voit la fille ; ce peut être un visage commun, une figure fortuite du milieu le plus banal. Mais cela donne le départ. Un souvenir remonte, une confuse réminiscence. La figure mortelle extérieure s'est mêlée à la figure immortelle intérieure, et alors émerge dans la conscience une forme lumineuse et glorieuse n'appartenant pas à ce monde... L'éveil de cette image rend l'homme ivre, elle brûle et resplendit en lui. Une déesse — peut-être Vénus elle-même — se tient dans le lieu consacré de son temple : une sensation de splendeur qui inspire de la crainte le remplit et le monde, pour lui, se transforme... Il prend contact avec la présence bien réelle d'un pouvoir... et sent cette vie plus vaste en lui, subjective si l'on veut, mais aussi intensément objective. En effet, n'est-il pas évident que la femme, la femme mortelle qui provoque cette vision, a un étroit rapport avec elle, et que c'est bien plus qu'un masque, ou une formule creuse, qui la lui rappelle ? Non moins que chez l'homme, en elle, à l'intérieur, agissent en fait des forces profondes inconscientes, et l'idéal apparu à l'homme de manière extatique est étroitement lié, selon toute probabilité, à ce qui [comme archétype objectif] a agi de la manière la plus puissante dans l'hérédité de la femme, contribuant à en modeler la forme et la figure. Il n'y a donc pas à s'étonner que sa forme le lui rappelle. En vérité,

quand l'homme regarde dans ses yeux à elle, *à travers* eux il aperçoit une vie bien plus profonde que celle dont elle-même peut être consciente et qui pourtant est sa vie — vie pérenne et merveilleuse. Ce qu'il y a de plus que mortel en lui contemple ce qu'il y a de plus que mortel en elle et les dieux descendent pour se rencontrer » [35]. Si l'on met à part une coloration idéalisante et poétique, ainsi qu'une certaine accentuation immanentiste et biologique (le chapitre d'où est tiré ce passage s'intitule *The Gods as apparitions of the race-life* — les archétypes sont donc essentiellement conçus sous leur aspect de forces formatrices dans le domaine de la vie, de la race, de l'espèce, même si un statut autonome leur est reconnu) — cela mis à part, Carpenter a fixé dans ces phrases les termes essentiels du processus dont il s'agit.

Il y a donc une continuité entre ce qui arrive, dans une mesure plus ou moins grande, dans l'amour profane suffisamment intense et ce qui relève d'un plan d'évocations plus réelles et secrètes, lesquelles conservent la structure du phénomène qu'on a appelé, avec une inconsciente prégnance d'expression, le « coup de foudre » : fulgurations érotiques, fermetures androgynes de circuit ayant le pouvoir de tirer hors de la conscience ordinaire, à l'instar de ce qui se produit dans une initiation. Après ce retour à des phénomènes que nous avions déjà étudiés en parlant de la phénoménologie liminale de l'*eros* profane, phénomènes qui se sont précisés, grâce à l'examen du régime des sacralisations antiques, dans leur signification la plus complète et la plus cachée, nous sommes en mesure d'interpréter correctement l'exemple que nous offre l'« amour platonique » médiéval : exemple intéressant, parce qu'ici les phénomènes en question ne se bornent pas à revêtir le caractère exceptionnel d'expériences individuelles, confuses et sporadiques, mais se présentent à nous dans le cadre d'une tradition.

Comme s'il s'agissait de deux degrés successifs, nous nous pencherons d'abord sur le culte chevaleresque de la femme, puis sur les expériences des « Fidèles d'Amour ».

47. — *Processus d'évocation dans l'amour chevaleresque médiéval*

Il faut tout d'abord circonscrire correctement les courants qui nous intéresseront ici. Il est certain qu'il a existé un courant de troubadours et un « amour courtois » au sujet desquels le jugement courant des historiens des mœurs et de la littérature médiévales est, dans une large

35. E. Carpenter, *The Art of Creation*, p. 137, 186.

mesure, valable. Il a existé aussi des « Cours d'Amour » royales, comme celles qui dépendirent, entre l'an 1150 et l'an 1200, de femmes dont l'existence historique est attestée et bien connue : la reine Eléonore, la comtesse des Flandres, la comtesse de Champagne, Herménegilde vicomtesse de Narbonne, Stéphanie de Baulx, Odalasie vicomtesse d'Avignon, etc. Dans ces Cours, le culte de la femme eut un caractère stéréotypé et convenu ; mais on ne saurait exclure qu'il provenait, en partie du moins, de l'incompréhension manifestée par certains milieux envers une doctrine ésotérique qu'ils prirent à la lettre, sans savoir à quel domaine elle se rapportait effectivement. Le rôle que la femme joua dans le cadre de la chevalerie, et non plus dans les Cours et pour les troubadours, est déjà différent : car on est alors en présence d'expériences vécues, souvent même jusqu'à leurs dernières conséquences. Il importe de bien mettre en relief le contraste existant entre ce rôle de la femme et l'état effectif des mœurs les plus courantes à l'époque. Au Moyen Age, la femme réelle apparaît peu « idéalisée » et fut d'ailleurs traitée de manière peu « idéale ». Le comportement marital était généralement très rude, pour ne pas dire brutal. Les mœurs des femmes pouvaient être, cependant, assez libres, ne reflétant en rien un modèle de modestie, de pudeur et d'idéalité réticente — de fait, des récits épiques du haut Moyen Age parlent souvent de femmes qui prennent elles-mêmes des initiatives amoureuses et galantes, les hommes restant indifférents ou simplement condescendants. Abstraction faite de la promiscuité des bains (un duc de Bourgogne affirma que les bains de Valenciennes offraient autant que les bordels pour satisfaire les appels de Vénus), c'était chose courante dans les châteaux de voir de jeunes femmes déshabiller les chevaliers accueillis et leur tenir compagnie au lit la nuit. Au XIIe siècle, un Gilbert de Nogent déplorait le degré auquel était parvenue l'impudicité féminine. Quant au comportement des hommes, Meiners fait justement remarquer qu'« au Moyen Age, ne furent jamais enlevées et violentées tant de nobles dames et de jeunes filles qu'aux XIVe et XVe siècles, alors que la chevalerie était en pleine floraison. Quand, ces deux siècles durant, les guerriers déchaînés s'emparaient de villes ou de châteaux forts, on considérait comme un droit de guerre de faire violence aux femmes et aux jeunes filles qui, souvent, étaient tuées après. Et les chevaliers qui violentaient et tuaient les femmes et les filles de leurs ennemis et de leurs sujets, en général se préoccupaient peu du fait qu'ils exposaient ainsi leurs femmes et leurs filles au droit de représailles » [36].

36. C. Meiners, *Geschichte des weiblichen Geschlechtes*, Hanovre, 1899, p. 58 ; cf. aussi P. La Croix, *Mœurs, usages et coutumes au Moyen Age et à l'époque de la Renaissance*, Paris, 1873. « A en juger par les poèmes et les romans de l'époque, il semble que chaque chevalier, où qu'il trouvât une jeune femme non protégée, pensait d'abord à la violer. Souvent cité comme exemple de noble chevalier, Gauvain fait violence à Gran de Lis malgré

Si un tel tableau est peut-être un peu noirci, dans l'ensemble l'écart existant entre, d'une part, les rapports réels entre les sexes au Moyen Age et, d'autre part, le rôle que joua la femme dans certaines mœurs chevaleresques, est incontestable. C'est pourquoi il est assez vraisemblable que ces dernières n'avaient pas pour centre des femmes réelles, mais plutôt une « femme du mental » associée à un régime d'évocations : une « femme » qui avait, au fond, une réalité autonome, indépendante de la personne physique de l'être qui, en tant que femme réelle, pouvait éventuellement lui servir de support et, en quelque sorte, l'incarner. Cette femme, souvent, était même interchangeable : elle ne devait être la seule que pendant un temps limité. C'était dans l'imagination que vivait et demeurait essentiellement cette femme ; de même, c'était sur un plan subtil que le chevalier rendait agissants son amour, son désir et son exaltation. On ne peut comprendre autrement ce que nous avons précédemment relevé : à savoir que la femme à laquelle on consacrait sa vie, pour laquelle on accomplissait toutes sortes d'entreprises risquées, était souvent choisie de manière telle que la possibilité de la posséder réellement était exclue dès le départ. Ce pouvait être aussi la femme d'un autre homme, qu'il eût été impossible d'épouser ; ce pouvait être encore une femme inaccessible dont la « cruauté » était acceptée et même exaltée ; ce pouvait être enfin la simple image qu'on s'était faite d'une femme bel et bien vivante, certes, mais qu'on n'avait jamais vue. Néanmoins, cette femme alimentait un désir et poussait à un service jusqu'à la mort des hommes qui, en tant que guerriers, feudataires et chevaliers, n'avaient pour loi, à tous autres égards, que leur volonté propre, n'étaient pas habitués à se soumettre et à renoncer, ignoraient tout sentimentalisme. Dans certains milieux provençaux, il exista précisément un type de relation érotique, connu sous la dénomination de *donnoi* ou *donnei*, qui évitait par principe la possession charnelle de la femme. L'illustration très expressive d'un manuscrit montre l'homme avec les mains symboliquement liées, et c'est à l'un des représentants de ce courant qu'on doit cette phrase explicite : « Celui qui veut posséder entièrement sa femme ne sait rien du *donnoi* ». Dans d'autres cas, on avait déjà une femme, avec laquelle on se livrait à des rapports sexuels, mais ce n'était pas celle servant d'objet à cet *eros* particulier [37]. D'un côté, il faut penser ici à une volonté tacite d'éviter que les rapports érotiques concrets marquent la fin ou la crise de la haute tension intérieure éveillée

les cris de la jeune fille qui refuse de partager sa couche » (Traill-Mann, cité par F. Saba-Sarti, *Sesso e mito*, Milan, 1960, p. 233).

37. Cf. C. Faurel, *Histoire de la poésie provençale*, Paris, 1846. L'*asag*, l'épreuve ultime que la femme imposait parfois au chevalier — passer une nuit ensemble, nus, sans aucun acte charnel, pour porter le désir à son paroxysme et non comme discipline de chasteté — trouve un singulier pendant avec la préparation tantrique à l'étreinte magique (cf. *infra* § 55).

(à ce sujet, l'observation de Rilke, qui dit qu'on ne craignait rien tant que le succès de la cour galante, est juste) ; mais, de l'autre, il faut aussi penser, comme contrepartie objective de tout cela, à des phénomènes qui rentrent dans le régime d'évocation du féminin en soi, de son absorption et de son intégration sur un plan hyperphysique, invisible : à des approximations, confuses si l'on veut, de la possession absolue de la « femme intérieure », parallèlement à une tendance constante au dépassement de soi (entreprises héroïques, dangers, aventures et tout ce qu'on faisait, presque fanatiquement, pour la femme). Il est significatif, en particulier, que, souvent, la participation aux Croisades rentrait dans ces exploits. La théologie des châteaux et des Cours d'Amour commandait la double fidélité à Dieu et à la « dame » ; elle affirmait qu'il n'y avait pas de doute quant au salut spirituel du chevalier qui mourait pour la « femme du mental » : chose qui renvoie, fondamentalement, à l'idée du pouvoir immortalisant propre, à la limite, à l'*eros*. Par ailleurs, au sujet de l'intégration occulte androgyne, il existe un intéressant témoignage relatif aux Templiers : des « démons » ayant pris l'apparence de femmes se seraient rendus chez les Templiers — qui pratiquaient d'ailleurs la chasteté — et chaque chevalier aurait eu le sien propre [38]. On voit affleurer assez nettement ici le thème de l'union avec le féminin sur un plan non physique, un thème qu'on rencontre, du reste, dans certaines traditions magiques et auquel fait allusion Paracelse. Il faut aussi remarquer que l'« idole » centrale des rites secrets des Templiers — le Baphomet — aurait parfois présenté, selon certains, l'apparence d'une figure androgyne ou même d'une Vierge.

Passons maintenant aux Fidèles d'Amour. Il faut d'abord relever que, comme les Templiers (avec lesquels ils semblent avoir entretenu, au demeurant, des rapports réels, historiques), ils formaient une organisation initiatique. Récemment, une recherche critique systématique et bien documentée, due essentiellement à Valli et à Ricolfi, a confirmé et rendu public ce que des milieux fermés savaient depuis longtemps par tradition au sujet de l'arrière-plan de la poésie du *dolce stil nuovo*. Cette poésie eut recours, dans une large mesure, à un langage secret, pleinement intelligible pour les seuls initiés qui en possédaient la clé. L'amour exalté dans cette poésie n'est pas la passion profane plus ou moins idéalisée ou sublimée, et les femmes qu'on y glorifie ne sont pas des femmes ayant réellement existé, à commencer par la Béatrice de Dante et par l'amour dont il est question dans la *Vita Nova*.

Ayant déjà eu l'occasion de traiter ailleurs ce sujet, nous nous bornerons à une présentation du problème selon le point de vue particulier qui nous intéresse ici.

38. G. Garimet, *Histoire de la magie en France*, Paris, 1818, p. 292.

La thèse de Valli est résumée dans le passage suivant : « Ces poètes, vivant dans un milieu mystique et initiatique et aspirant à un art qui n'était pas du tout l'art pour l'art ou l'expression pour l'expression, avaient l'habitude de faire de tous leurs sentiments amoureux, des émotions véritables qu'ils éprouvaient dans leur vie amoureuse, une *matière* pour exprimer des pensées mystiques et initiatiques. La réalité de leurs amours humains, si elle accordait quelque inspiration authentique ou quelque image à leurs vers, était filtrée par le symbolisme, de sorte que cette matière amoureuse finissait par avoir une "intention véridique", c'est-à-dire un contenu de vérité profonde qui était mystique et initiatique. Un courant de pensées initiatiques s'immisça à un moment donné dans la poésie d'amour [les trouvères au sens large] et l'envahit peu à peu, au point que le grand noyau central des poètes d'amour, celui qui vécut autour de Dante, finit par écrire en principe dans un langage amoureux symbolique, avec un jargon affecté » [39]. Telle est l'interprétation de Valli, à laquelle nous ajouterons quelques précisions.

En premier lieu, Valli accorde trop d'importance à ce qui, dans cette poésie, fut en relation avec l'aspect militant de l'organisation des Fidèles d'Amour, parce que ces poètes, à commencer par Dante, furent en même temps presque tous des hommes engagés, hostiles aux menées hégémoniques de l'Église. En ce qui concerne le noyau le plus important de leurs écrits, il faut exclure qu'il s'agisse d'une espèce de correspondance informative entre les membres de la secte sous un revêtement poétique, comme le soutient Valli. Sans avoir besoin d'attendre l'inspiration et de se mettre à écrire des vers, d'autres formes de communication secrète auraient été beaucoup plus commodes et sûres que des poèmes chiffrés, certes, mais néanmoins accessibles à tout un chacun.

Le second point, plus important, c'est qu'il ne faut pas aller trop loin dans l'interprétation purement symbolique, chose à laquelle Valli est enclin. Les différentes femmes chantées par les Fidèles d'Amour, quels que soient leurs noms, sont, il est vrai, une femme unique, image de la « Sainte Sagesse » ou de la Gnose, donc d'un principe d'illumination, de salut et de connaissance transcendante. Mais c'est une erreur de penser qu'il ne s'agit que d'allégories et de simples abstractions doctrinales personnifiées, comme l'avait déjà supposé la recherche courante sur Dante à propos de Béatrice. Le plan auquel il faut se rapporter, c'est en réalité celui d'une expérience effective, comme dans les Mystères antiques et dans les rites secrets des Templiers. Il faut en même temps estimer que le choix du symbolisme de la femme n'était pas, dans ces milieux, accidentel et gratuit, au point qu'ils auraient pu utiliser aussi n'importe

39. L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Rome, 1928, p. 205-206.

quelle autre matière pour exprimer ce qu'ils voulaient dire, ainsi que pour tromper le profane, à la manière des hermétistes parlant des métaux et d'opérations alchimiques. Contrairement à ce qu'a cru Valli (et avec lui Rossetti, Aroux et Guénon), l'expérience amoureuse, dans ce cas précis, ne se limitait donc pas à fournir la matière occasionnelle à un langage affecté et symbolisant, auquel on aurait ajouté, au mieux, quelques rapports d'analogie avec un contenu caché, en soi privé de tout rapport avec l'*eros* (comme, par exemple, dans l'usage ecclésiastique du langage amoureux du *Cantique des Cantiques*). Il ne faut pas non plus penser à la transposition, pour les mêmes termes, d'une signification érotique à une signification mystique, à laquelle se prêtent en particulier certains textes orientaux, au point qu'on a pu traduire le titre d'un traité d'érotique plus qu'osé, comme l'*Ananga Ranga*, par *The bodiless One or the Hindu Art of Love* [40]. Bien qu'il soit essentiellement question de la « femme initiatique », de la « glorieuse dame de ma pensée » (comme la nomme Dante, qui ajoute : « Elle fut appelée Béatrice par "bien des gens qui ne savaient ce que c'est que donner un nom" »), cette femme, chez les Fidèles d'Amour, ne se ramenait pas à un symbole. Tout permet de penser, au contraire, qu'une série de contacts avec la force occulte de la féminité jouait ici un rôle essentiel, cette série pouvant éventuellement débuter par l'amour suscité par des femmes réelles, mais amenant cet amour à agir et à se développer dans une direction initiatique. Il n'y a que cette façon de voir qui permette, entre autres choses, de rendre compte de tout ce que ces créations poétiques, abstraction faite de l'élément chiffré et symbolique des « vers étranges », présentent en fait de témoignage humain nullement aride, mais vivant et sincère, tissé d'immédiateté et de spontanéité, souvent dramatique. L'interprétation de la « femme » comme la Sainte Sagesse personnifiée ou bien en tant que simple doctrine secrète dans l'abstrait (voire comme symbole de l'organisation qui en était la gardienne, comme le voudrait Valli), ne saurait expliquer des phénomènes traumatisants dus à des expériences émotionnelles intenses, parfois à des fulgurations, toutes choses qui, de fait, sont très souvent décrites de manière suggestive dans cette littérature. Il est peu probable que les Fidèles d'Amour vivaient des expériences de ce genre grâce à un usage concret, sexuel, de la femme, comme dans les rites tantriques ou dionysiaques : aucune donnée susceptible de rendre plausible cette hypothèse ne nous est parvenue ; quant à la terminologie, chez tous ces poètes les allusions érotiques sont faites dans un style châtié, privé de tout caractère osé.

Il devait donc s'agir, pour être précis, du domaine intermédiaire —

40. Cf. R. Schmidt, *Indische Erotik*, cit., p. 30-31. On peut en dire autant, dans une certaine mesure, de Hafiz.

donc ni du simple amour humain sublimé, ni de techniques sexuelles — où la femme réelle, bien qu'importante, passe au second plan parce qu'elle sert de simple support à la prise de contact immatérielle avec le pouvoir dont elle est, en principe, la vivante incarnation. A la différence de la dévotion chevaleresque pour la femme et des états « exaltés » qui en dépendent, chez les Fidèles d'Amour la phénoménologie et l'articulation initiatiques sont suffisamment visibles. Il n'est plus question ici de cas isolés, épars, comme tels souvent privés d'une conscience nette de ce qui était mis en mouvement, mais de l'orientation de toute une « chaîne », dont nous ne connaissons peut-être même pas toute l'extension, car des hommes qui n'ont rien laissé derrière eux, ni poèmes ni autres traces tangibles, ont pu y appartenir.

48. — *Sur les expériences initiatiques des « Fidèles d'Amour »*

Quant au contenu essentiel de ces expériences, nous devrons reprendre, plus ou moins, ce que nous avons déjà eu l'occasion d'exposer dans d'autres ouvrages [41]. L'affleurement de la femme initiatique à travers la femme réelle est clairement exprimé dans plusieurs poèmes de Guido Cavalcanti, qui semble avoir été l'un des chefs de l'organisation : « De ses lèvres il me semble voir sortir — une femme si belle, que l'esprit — ne la peut comprendre ; car aussitôt — *en naît une autre* de beauté nouvelle — de laquelle on dirait qu'une étoile se meut — et qui dit : *ton salut est apparu* » [42]. Cavalcanti comme Dante et Cino da Pistoia disent que c'est « par la vertu que lui donnait (mon) imagination », donc à travers le phénomène évocatoire dont on a parlé, qu'Amour prend possession de l'âme de son fidèle. Il faut ensuite relever l'amphibologie sémantique propre aux termes « salut » (*salute*) et « salutation » (*saluto*) dans toute la poésie du *Stil Nuovo*. La « salutation » de la femme mystérieuse, indiquée comme le but de l'amour (*Vita Nova* XVIII, 4), est chaque fois de nouveau capable de conférer le « salut » à celui qui la reçoit ; elle favorise donc une expérience et provoque une crise dont peut procéder le salut au sens spirituel, en raison de son pouvoir qui met à l'épreuve la force de celui qui l'obtient et qui, souvent même, excède cette force. Dante dit précisément : « Tout venant qui souffrît de la [la dame] mirer — *deviendrait noble chose ou se mourrait.* — Et quand se trouve un homme

41. Surtout dans *Le mystère du Graal*, cit., § 25, 26 et dans *Le yoga tantrique*, cit., appendice II (« Le çaktisme et les Fidèles d'Amour »).

42. *Le rime*, éd. Rivalta, Bologne, 1902, p. 156.

qui soit digne de cette vue, *cil sa vertu éprouve* : — ce lui avient, qu'il reçoit *salut* d'elle » [43]. On peut rattacher au même contexte la vision où Amour se présente sous les traits inhabituels, en rien archaïques et sentimentaux, d'« un seigneur d'*effrayant* aspect ». « Dans ses bras — dit Dante — il me semblait voir une personne dormir, nue, sauf qu'elle me paraissait enveloppée légèrement dans un drap de soie vermeil comme le sang. Regardant icelle de toute mon entente, je connus que c'était la *dame du salut*, qui la veille m'avait daigné saluer » [44]. Éveiller grâce à l'amour cette femme qu'on a vue nue et endormie, c'est-à-dire latente — celle-là même que les textes hermétiques appellent « notre Ève occulte » [45] — signifie laisser agir sur soi-même un pouvoir qui peut tuer, provoquer la mort initiatique. Le thème qui revient jusqu'à la monotonie dans toute cette littérature, c'est qu'à l'apparition de la « femme de (ma) pensée », « le cœur est mort ». Ayant vu la dame et reçu d'elle la « salutation », Lapo Gianni écrit : « Alors je me forçai pour ne pas choir ; — le cœur devint mort, qui avait vécu ». Guido Guinizelli parle d'une salutation et d'un regard mortels et se compare à celui « qui sa mort vit. — Elle passe par les yeux, comme fait le tonnerre, qui blesse par la fenêtre de la tour — et brise ou fend, ce que trouve dedans » [46]. Amour met en garde celui qui veut voir la dame : « Fuis, si périr te fâche » [47]. Pour se livrer à une telle expérience, il ne faut donc pas craindre la mort ; une profonde fracture intérieure peut en effet en être la conséquence. Un sonnet, qui est peut-être de Cavalcanti lui-même, parle d'« une passion nouvelle — telle que je restai rempli de crainte ; — car à toutes mes vertus fut mis un frein — en sorte que tout à coup je chus à terre, — *une lumière me transperça le cœur* : et si le livre est sans errance, — l'esprit supérieur trembla si fort, — qu'il semblait bien que *mort — pour lui en ce monde fût venue* ». Dante décrit de façon analogue cette expérience fulgurante : lorsqu'il perçoit la proximité inattendue de la « dame du miracle », il sent tous ses esprits détruits par la force d'Amour, seuls subsistant ceux de la vue, mais détachés des organes physiques, comme dans un *raptus* extatique. Dante a l'impression de tomber à terre et écrit : « J'ai tenu les pieds en tel point de la vie *au-delà duquel on ne peut plus aller en gardant l'intention de*

43. *Vie Nouvelle*, XIX, 35-39 [in Dante, *Oeuvres complètes*, trad. A. Pézard, La Pléiade, Paris, 1968 - N.D.T.]. Dans cette citation et dans les citations suivantes, certains passages ont été soulignés par nous.

44. *Ibid.*, III, 4.

45. Scolie dans Manget, *Biblioth. chemica curiosa*, I, 417 et Dorn, in *Theatrum chemicum*, p. 578.

46. Cité dans L. Valli, *Op. cit.*, p. 185, 186 : en dehors des références dantesques, les autres références utilisées ici ont été tirées de : A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, vol. I, Milan, 1933 et vol. II, Milan, 1941 ; idem, *Rapimento e iniziazione nei Fedeli d'Amore*, in *Rivista di sintesi letteraria*, 1934, 4.

47. *Vie Nouvelle*, XV, 4.

revenir ». Il parle plus loin d'une « transfiguration » [48]. Dans un autre passage, il revient sur le thème de la *destruction* opérée par l'amour [49]. On trouve d'ailleurs dans le kabbalisme médiéval des allusions à la *mors osculi*, à la mort donnée par le baiser, et des expressions analogues figurent aussi chez les poètes du soufisme arabo-persan [50].

Si l'on considère dans leur ensemble les écrits des Fidèles d'Amour, il résulte que ces effets sont parfois produits par l'action directe de la dame (son apparition), parfois par son action indirecte : son image, sa « salutation », son idée porte Amour de la puissance à l'acte, comme une force qui effraie et tue initiatiquement. A ce sujet, Cavalcanti parle aussi d'une action sur l'« intellect possible », terme, celui-là, emprunté à l'aristotélisme averroïste, où il désigne le νοῦς, le principe intellectuel sous son aspect transcendant qui, chez l'homme commun, n'existe précisément qu'à titre de possibilité [51]. Selon la voie suivie par le véritable Fidèle d'Amour, c'est donc par la médiation de la femme-vie que cette possibilité se traduit en acte, se fait réalité dans sa conscience et le transforme. Cavalcanti écrit : « Vous qui par les yeux passez dans mon cœur — et éveillez l'intellect qui dort » ; il ajoute qu'Amour « prend lieu et demeure dans l'intellect possible comme un sujet ». Guinizelli indique que le « cœur » est le siège de la « noblesse », qui s'actualise sous l'effet de la femme. Dans le déroulement de l'expérience, le moment émotionnel-traumatique semble donc se changer en un acte pur intellectuel (« la renaissance de l'esprit » dont parle le *Corpus Hermeticum*). La « noblesse » dont il est souvent question à ce propos (Amour étant désigné comme le « seigneur de noblesse »), actualisée par la femme dans l'extase que celle-ci provoque, est une perfection ontologique non sans relation avec le réveil de l'essence intellectuelle ; se référant à

48. *Ibid.*, XIV, 8-10. Il est intéressant de voir Dante avertir ici que de telles expériences sont incompréhensibles « pour qui ne serait pas au même degré que moi féal d'Amour » (XIV, 14), ce qui est une allusion visible à l'existence d'une hiérarchie initiatique.

49. *Ibid.*, IV, 3 ; V, 1.

50. Bien que ses interprétations soient d'ordre purement symbolique et doctrinal, Bruno (*Des Fureurs Héroïques*, II, i, 47 ; I, iv, 19) y fait allusion dans les termes suivants : « Cette mort d'amants, qui procède de la joie suprême, et que les kabbalistes appellent *mors osculi* : laquelle est vie éternelle, que l'homme peut préparer dans le temps, et réaliser dans l'éternité ». Cf. Ibn Farîd (*apud* M. Moreno, *op. cit.*, p. 215) : « Lorsque mes yeux ont vu la beauté de cette semblance, avant même la naissance de l'amour j'ai dit adieu à la vie ». La présence, dans le langage populaire, de l'expression « des yeux assassins », n'est pas sans intérêt. Dans la littérature du « siècle d'or » espagnol, on rencontre souvent l'expression : des yeux qui lancent *« amor y muerte »*.

51. L'équivalent hindou de l'« intellect possible » est la *buddhi* ; d'ailleurs, la Grande Déesse hindoue est aussi conçue comme « celle qui réside dans tous les êtres sous forme de *buddhi* », celle « dont la nature est d'illuminer (*jotanashîlâ*) ». Cf. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., p. 130.

Aristote, Dante [52] écrit que « par ce vocable "noblesse" on entend perfection, en chaque chose, de sa nature propre ». A ce sujet, il est question aussi de dénudation, et l'on voit revenir le symbolisme de la nudité : Amour est une puissance capable de faire sortir l'esprit de son « hostel », de « le faire voler, *nu*, sans écorce » [53].

En général, le thème récurrent est celui d'une crise suivie du commencement d'une vie nouvelle ou transformée, pour laquelle ne manquent pas, parfois, des renvois explicites au mystère androgyne. Da Barberino [54] fait dire à Amour : « Les coups sont de nature telle — que celui qui croit en être mort, — alors en une vie supérieure se retrouve ». Sur une table, ce poète classe les degrés de l'expérience dont il s'agit en une espèce de hiérarchie. On voit dans cette illustration des figures masculines et féminines symétriques qui — la chose est assez évidente et avait déjà été soulignée par Valli [55] — doivent être prises par couples, par paires. Hommes et femmes sont frappés par les flèches d'Amour, de manière plus ou moins grave ; ils tombent à terre au début, mais, au fur et à mesure qu'on se rapproche d'une figure centrale, ils se tiennent debout et portent des roses, symbole de la renaissance initiatique. Après le dernier couple, dont la légende dit : « De cette mort suivra la vie », il n'y a plus un homme et une femme séparés, mais une seule figure androgyne, au-dessus de laquelle Amour, tenant lui aussi des roses, s'envole sur un cheval blanc. La figure androgyne a une légende qui dit : « Amour de nous deux a fait une chose, par la céleste vertu du mariage ». On ne saurait indiquer plus clairement les significations-clés : après la crise qui, dans les premiers degrés, blesse, fait chuter, tue, l'union avec la femme et la « céleste vertu du mariage » mènent à l'androgyne (qui est très exactement représenté, sur la planche, comme le *Rebis* hermétique), état au-delà duquel Amour s'élèvera, par un vol ou ravissement, dans une direction transcendante. De fait, un autre Fidèle d'Amour, Nicolò de Rossi, traitant « des degrés et des vertus du vrai amour », considère que tous ont pour culmination l'extase *quae dicitur excessus mentis* (il ajoute : *sicut fuit raptus Paulus*), ce qui revient à dire : l'ouverture de l'esprit à des états supra-individuels et supra-rationnels de l'être.

Point particulièrement intéressant : Dante attribue à l'action d'Amour la domination et l'assujettissement de l'« esprit vital », c'est-à-dire de la partie naturaliste, ou partie *yin*, de l'être, à laquelle il fait

52. *Banquet*, IV, 16, 4.
53. Cf. A. Ricolfi, *Rapimento e iniziazione etc.*, art. cité, p. 358.
54. *Reggimento e costumi delle donne*, p. V.
55. L. Valli, *Op. cit.*, p. 247, où l'illustration est reproduite ; F. Da Barberino, *Documenti d'Amore*, éd. Egidi, Rome, 1905-1924, vol. III, p. 407 sq. — *Tractatus Amoris et operum eius*.

s'exclamer : « *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi* » [56]. C'est comme si, sous l'effet du réveil d'un principe supérieur (l'« intellect possible » ou νοῦς, passé à l'acte, la « noblesse » — en termes hindous : le principe lumineux Çiva), une hiérarchie nouvelle s'établissait entre les diverses puissances de l'être humain. Dans le *Banquet*, où l'interprétation allégorique et sapientielle l'emporte pourtant sur l'interprétation anagogique et initiatique (Dante dit explicitement qu'il s'arrête à la première), la « miraculeuse dame de vertu » est présentée comme celle qui éveille le « droit appétit », lequel « défait et détruit son contraire » ; d'elle émane un feu « qui retranche de nous même les vices de nature », ayant « puissance de renouveler nature chez ceux qui la mirent, chose miraculeuse » [57]. Le « salut » obtenu par le réveil et par cette nouvelle situation intérieure des puissances de l'être, assure la participation à l'immortalité initiatique. Nous avons déjà mentionné l'étymologie convenue sur la base de laquelle un représentant provençal du même courant, Jacques de Baisieux, identifie l'amour au « sans mort », à la destruction de la mort, et en vertu de laquelle il parle des amants comme de « ceux qui ne meurent pas » et qui vivront « dans un autre siècle de joie et de gloire » [58]. De toute façon, reste bien établie, chez les Fidèles d'Amour, l'idée que l'union avec la femme peut être le commencement d'une vie supérieure ; se détacher de la femme, c'est voir surgir de nouveau l'ombre de la mort [59]. Cecco d'Ascoli dit précisément : « Je suis au troisième ciel transformé — en cette Dame, ne sachant qui je fus. — En sorte que chaque heure qui passe me voit plus heureux. — D'elle prit forme mon intellect, — me montrant le salut dans ses yeux, — mirant dans sa présence la vertu. — Or donc je suis Elle : *et si de moi s'éloigne — alors de mort l'ombre je sentirai* » [60].

Nous en terminerons avec les Fidèles d'Amour en précisant encore deux points. Le premier concerne le symbolisme numérique. On sait quel rôle jouent le trois et ses multiples tant dans l'œuvre principale de Dante que dans la *Vita Nova*. Dans celle-ci, c'est la première puissance, ou carré, du trois, à savoir le neuf, qui apparaît le plus. Lors de la première rencontre, la dame a neuf ans (chose qui, étant donné l'effet traumatique que produit sa vision, devrait à elle seule exclure l'interprétation réaliste de Béatrice comme un enfant de cet âge-là). C'est à la neuvième heure qu'a lieu la salutation, ainsi que l'une des visions le plus significatives

56. *Vie Nouvelle*, II, 4.

57. *Banquet*, III, 15, 12.

58. Cité dans A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, cit., vol. I, p. 63.

59. Dante : « Cet amour, je veux dire l'union de mon âme avec cette gentille dame » (*Banquet*, III, 2, 9) ; l'abandon par la femme est présenté comme la mort du « salut » (*Vie Nouvelle*, XXXII, 6).

60. *Apud* M. Alessandrini, *Cecco d'Ascoli*, Rome, 1955, p. 195.

narrées par le poète. Dante dit : « ...le nom de ma dame à nulle autre place ne voulut entrer si ce n'est au nombre neuf ». Ce nombre revient pour indiquer la durée d'une douloureuse maladie qui affecta Dante [61]. Comme explication, le poète se contente d'affirmer que « le nombre trois est la racine du neuf, pour ce que par lui-même, sans aucun autre nombre, il fait neuf, ainsi comme nous voyons manifestement que trois fois trois font neuf ». Quant au trois, se référant à la Trinité chrétienne, Dante dit qu'il est « le facteur propre des miracles » et conclut ainsi : « ...cette dame fut accompagnée de ce nombre du neuf pour donner à entendre qu'elle était un neuf, c'est-à-dire un miracle, dont la racine, autrement dit la racine du miracle, n'est autre que la merveilleuse Trinité » [62]. Ce n'est là, au fond, qu'une manière de parler à demi-mot, car les milieux auxquels Dante appartenait connaissaient certainement un aspect à la fois plus précis et plus universel du symbolisme du trois et de ses puissances. Nous avons déjà rappelé que le trois est le nombre du *yang* et qu'il a aussi désigné ce qui naît de l'union de l'Un avec le nombre féminin, le Deux, pour reconduire, au-delà de ce dernier, à l'unité [63]. Dans l'Égypte ancienne, le trois était le nombre de la foudre, mais aussi celui de la force vitale et de l'être-vie invisible caché dans le corps, à savoir le *kha*. Par ailleurs, on associa également au *yang* le neuf et, enfin, le nombre quatre-vingt-un ; ce dernier joue même un rôle curieux, dont nous parlerons, dans un aspect des techniques sexuelles taoïstes. Le sens du neuf, c'est qu'il est la première puissance du trois ; le sens du nombre quatre-vingt-un, c'est qu'il en est la puissance parfaite (3^3). Ce dernier nombre mène, d'une certaine façon, au-delà de l'expérience même de la « dame du miracle » — et ce n'est certes pas gratuitement que Dante, dans le *Banquet* (IV, 24) en parle comme de l'« âge » d'une vie parfaite et accomplie ; il rappelle que ce fut l'âge auquel mourut Platon et va jusqu'à écrire que le Christ aurait atteint cet âge s'il n'avait pas été crucifié. Mais cet âge symbolique figure aussi dans d'autres traditions : c'est ainsi qu'il fut attribué notamment à Lao-tseu. Dans l'ensemble, il s'agit de cycles d'accomplissement de l'Un qui se retrouve lui-même à travers la Dyade, le Deux, le féminin, se développant comme acte et puissance de soi-même au point d'être identique à cette puissance et de s'établir dans la « noblesse ». Or, lorsque Dante fait mourir Béatrice le neuvième jour du

61. *Vie Nouvelle*, II, 1 ; III, 1 ; VI, 2 ; XII, 9 ; XXIII, 1.

62. *Ibid.*, XXIX, 3.

63. Dorn (*Clavis philosophiae chemisticae*, in *Theatrum chemicum*, vol. I, p. 214-215), qui s'appuie aussi sur Trithème, dit que l'Un repousse le Binaire (le Deux), lequel, en relation avec la matière, a mené au détachement par rapport à l'Un ; et « le Ternaire [le Trois] pourra être reconduit à la simplicité de l'Un... ascension bien connue de ceux dans la pensée desquels est le Ternaire ; rejetant le Binaire et assumant le Ternaire, ils sont élevés à la simplicité de l'Unité ».

mois de juin, il souligne qu'en Syrie juin est le neuvième mois, et il ajoute, en dernier lieu, que cette mort survint alors que « le nombre parfait s'était accompli », c'est-à-dire en l'an 81 du XIIIe siècle.

Le second point dont nous voulions parler concerne précisément la mort de la femme, de Béatrice. Perez, puis Valli [64], ont mis cette mort en relation avec celle de la Rachel biblique, après avoir rappelé que saint Augustin et Richard de Saint-Victor avaient vu dans cette dernière mort le symbole de l'extase, de l'*excessus mentis*. Valli estime que, dans la *Vita Nova* également, la mort de la femme est « une illustration de la transcendance de l'esprit à lui-même dans l'acte de la contemplation pure : une représentation mystique de l'esprit qui se perd en Dieu » [65]. Cette interprétation nous paraît peu correcte : elle ne se contente pas de reposer sur le plan purement mystique, qui n'est pas celui des Fidèles d'Amour, mais renverse carrément, selon nous, la situation dont il s'agit. Il est certain que la mort de la dame marque la dernière phase de l'expérience qui commence avec sa « salutation », et l'on trouve à ce sujet, au chapitre XXVIII de la *Vita Nova*, des expressions énigmatiques. Ayant rapporté la mort de Béatrice, Dante écrit, après avoir précisé les deux premières raisons qui le poussent à ne pas s'étendre sur cette mort, ces mots mystérieux : « La troisième est que, fussé-je assuré de l'une et l'autre convenance, il ne sied pas à moi de conter cela, pour la raison qu'en le contant, il me faudrait être louangeur de moi-même » : comme si l'événement, la mort de Béatrice, tournait à son avantage. L'interprétation « mystique » de Valli n'est pas recevable, car s'il s'était agi de la mort de la pensée (le « meurtre du mental », du *manas*, selon la terminologie du yoga indien), on aurait eu affaire simplement à l'un des effets de la femme et d'Amour sur l'amant ; d'ailleurs, la mort, interprétée comme un naufrage mystique, concernerait alors, non la femme, mais le Fidèle d'Amour. Or, c'est le contraire qui est dit : la dame meurt, pour la gloire du Fidèle d'Amour. L'idée opposée ne nous paraît pas trop risquée : le terme ultime de l'expérience est représenté par le dépassement de la femme dans la réintégration complètement réalisée. C'est ce qui correspond dans l'hermétisme à l'« Oeuvre au Rouge », succédant à l'« Oeuvre au Blanc » (elle-même précédée par l'« Oeuvre au Noir », la « mort » ou « dissolution »), à savoir une condition de virilité rétablie au-delà de l'ouverture extatique. C'est un état final en vue duquel l'hermétisme, parfois, dit qu'il faut tuer celle par laquelle on a d'abord été « tué », mais aussi « engendré » (régénéré). Et l'on a vu qu'au-delà du neuf, Dante fait précisément intervenir le nombre quatre-vingt-un pour la mort de la dame.

64. L. Valli, *Op. cit.*, p. 94-99 ; F. Perez, *La Beatrice svelata*, Palerme [2], 1898.
65. *Ibid.*, p. 100.

Un autre point qui, nous semble-t-il, n'a pas été suffisamment mis en relief, conduit également vers cette interprétation : alors que dans le mysticisme chrétien l'âme est féminine en tant que « fiancée » de l'époux céleste, dans toute cette littérature, mais aussi dans les variantes, précédemment rappelées, du symbolisme de la femme dans la légende et dans le mythe, les rôles sont généralement inversés, puisque c'est le sujet de l'expérience qui possède la qualité masculine [66]. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, car les Fidèles d'Amour étaient une organisation initiatique, et non mystique. Un dernier détail n'est pas sans importance : par une anomalie apparente, Guido Cavalcanti, qui, répétons-le, était certainement l'un des chefs de cette organisation, affirme qu'Amour demeure au ciel de Mars et en provient, et non du ciel de Vénus : « Lequel de Mars vient et fait sa demeure ». Et il semble que Dante partageait tacitement ce point de vue. C'est là une donnée dont la valeur signalétique n'échappera à personne.

Nous nous sommes arrêté assez longuement sur les Fidèles d'Amour parce qu'avec eux on voit s'établir, d'une certaine manière, une liaison entre quelques-uns des principaux thèmes que nous avons fait ressortir au cours de cette étude, y compris dans le domaine de l'*eros* profane. Relativement à celui-ci, un Knut Hamsun a pu parler, pour l'amour, d'« un pouvoir capable d'anéantir l'homme, puis de le relever et de le marquer au fer rouge ». Stendhal rapporte l'expression suivante au sujet d'un cas réel de coup de foudre : « Une force supérieure dont je suis effrayée m'a arrachée à moi-même et à la raison ». Écoutant la respiration de Lotte, Werther dit : « Je crois tomber comme frappé par la foudre ». On doit estimer que, parmi les Fidèles d'Amour, des expériences semblables, vécues par la médiation de la femme, furent cultivées et complétées, en dehors de tout ce qui est littérature et hyperbole. Ce thème précis revient dans leurs poèmes, de même que reviennent, bien mis en évidence, d'autres thèmes que nous avons recueillis sporadiquement en étudiant les phénomènes de transcendance dans l'amour profane : *raptus* et mort, sens profond du cœur, traumatisme frappant le cœur considéré comme lieu occulte (la « très secrète chambre du cœur », comme dit Dante) et lieu à purifier (le « cœur gentil »), car c'est en lui que se dévoilera le mystère fulgurant du Trois sous l'effet de la femme-miracle et du « seigneur de noblesse ».

Pour conclure, disons qu'il faut donc rejeter, au sujet des Fidèles d'Amour, aussi bien les interprétations esthétiques et réalistes qui veulent tout ramener à des femmes réelles et à des expériences d'un simple amour

66. Il faut noter qu'on rencontre souvent le même rapport dans le soufisme : la divinité y est considérée comme féminine — c'est la « Fiancée » ou l'« Aimée » — plutôt que comme l'« époux céleste » de l'âme. Ainsi, par exemple, chez Attâr, Ibn Farîd, Djalâl-ud-dîn-Rûmî, etc.

humain transposées, sublimées et amplifiées à l'excès par le poète, que les interprétations purement symboliques qui font entrer en jeu de pures abstractions sapientielles ou les personnifications d'une Gnose (la « Sainte Sagesse ») comme pouvoir illuminant, mais sans aucune relation effective avec la force de la féminité. Ce second point de vue a été adopté par l'exégèse de Valli, mais aussi par celle de Guénon et de Reghini ; acceptable dans le cas de milieux mystiques de dérivation plus ou moins néoplatonicienne (Giordano Bruno inclus), et aussi dans celui de la poésie arabo-persane qui fleurit entre le IXe et le XIVe siècles, il est selon nous incomplet en ce qui concerne les Fidèles d'Amour. Si l'on se réfère à ces derniers, il faut surmonter cette alternative et envisager, comme arrière-plan essentiel, la possibilité d'évocations et de contacts, à des fins initiatiques, avec le principe occulte de la féminité dans une région liminale, immatérielle. Au-delà de celle-ci, il n'y a plus que les formes de magie sexuelle proprement dite comme développement extrême des possibilités de l'*eros* sur un plan non profane. Tel est le dernier domaine qu'il nous faudra traiter, après avoir fait allusion à la troisième des solutions énumérées au début de ce chapitre, celle des transmutations ascétiques et yoguiques de la force du sexe.

Cela étant, on peut distinguer, dans l'ensemble de tout ce qui est évocation et participation, deux voies qui se tiennent, respectivement, sous le signe des deux archétypes fondamentaux du féminin : Déméter et Durgâ. La première voie se fonde sur le principe féminin-maternel considéré comme source du sacré et mène vers une immortalité, une paix et une lumière analogues à ce que peut recevoir, dans le domaine profane et humain, celui qui prend refuge dans la femme maternelle. Dans ce contexte, le pythagorisme reconnut à la femme une sacralité particulière et l'on put même parler de la « mère initiatrice », τῇ μητρί τελούῃ. L'orientation de ce courant, choisi ici comme exemple, ressort clairement lorsqu'on sait que la demeure de Pythagore fut transformée, après sa mort, en sanctuaire de Déméter. Cette même figure féminine se renforce dans le mythe avec la Vierge céleste et la Mère divine médiatrice. L'autre voie passe, en revanche, par Durgâ, par la féminité aphrodisienne et abyssale, et peut être aussi bien une voie de perdition qu'une voie de dépassement de la Mère dans la perspective de ce que nous avons appelé les Grands Mystères au sens propre.

APPENDICES DU CINQUIÈME CHAPITRE

49. — *Sur la signification du Sabbat et des « messes noires »*

A titre de complément de ce qui a été exposé sur les évocations suprasensibles ayant un fondement érotique, nous parlerons brièvement du contenu des expériences du Sabbat et de ce qu'on appelle les « messes noires ».

D'une manière générale, on peut dire que la « démonologie » des siècles passés est un domaine intéressant qui attend encore d'être étudié selon un point de vue qui lui soit approprié. Celui-ci ne saurait être le point de vue de ceux qui mettent théologiquement toutes choses à charge du satanisme, comme ce fut autrefois le cas avec les juges de l'Inquisition, ni le point de vue de ceux qui voudraient réduire tout ce domaine à de simples superstitions, ou bien à des phénomènes relevant de la psychopathologie et de l'hystérisme. Les défenseurs de ce dernier point de vue — psychiatres et psychanalystes — ont récemment cherché à liquider toute interprétation théologique et surnaturaliste en fonction d'arguments expérimentaux, donc en indiquant des cas où de simples traitements psychothérapeutiques ont fait disparaître certains phénomènes précédemment attribués à des influences et contacts démoniaques. Cela ne fait que confirmer la superficialité typique de tout ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui la recherche « scientifique » et « positive ». On ne tient pas compte, en effet, de la possibilité suivante : chez certains individus qui présentent, certes, des troubles psychiques réels et qui sont de constitution tarée, ces troubles peuvent ne constituer qu'une simple condition, ou cause occasionnelle, de la production et de la manifestation de phénomènes d'un autre ordre, suprasensible. Et chaque fois que c'est le cas, il est évident que si l'on parvient, d'une manière ou d'une autre, à « guérir » l'individu, la base, la possibilité matérielle de ces manifestations, sera supprimée et ces dernières cesseront. Mais cela ne nous dira rien sur leur véritable nature, non plus que sur l'existence d'une dimension plus profonde des phénomènes observés. Cela, abstraction

faite d'autres cas qui, pour appartenir au passé, ne peuvent plus faire l'objet d'une étude adéquate, mais qu'on fait pourtant rentrer sans hésiter dans le domaine de ceux qui offrent un point d'appui quelconque à la simpliste interprétation psychopathologique.

Au sujet du Sabbat, même si l'on fait la part belle à tout ce qui peut relever de la superstition et de la suggestion (suggestion spontanée, ou créée chez les accusés lors des procès), sont attestés certains faits d'*expérience* interne possédant une structure suffisamment constante et typique. Pour *favoriser* ces expériences chez certains individus, prédisposés ou non, on utilisait souvent des substances produisant des effets analogues à ceux des philtres. Sur le plan matériel, il s'agissait soit de poudres aphrodisiaques, soit de narcotiques et de stupéfiants. Les textes de l'époque mentionnent la belladonne, l'opium, l'aconit, le trèfle à quatre feuilles, la jusquiame, les feuilles de peuplier, certaines espèces de pavot, et ainsi de suite ; il est aussi question de graisses animales spéciales servant à mélanger ces produits et à en faire un onguent qui provoquait, par absorption cutanée intoxicante, un double effet : d'une part, un sommeil profond avec une libération de la force plastique de l'imagination, à travers une production d'images, de rêves lucides et de visions ; de l'autre, le réveil de la force élémentaire de la sexualité et son activation sur ce plan extatico-visionnaire et imaginatif. Mais les auteurs mentionnent également une espèce de consécration rituelle des substances employées — il est dit par exemple : *« N'oubliant en ceste composition l'invocation particulière de leurs démons, et cérémonies magiques instituées par iceux »* [67]. Cela renvoie évidemment à une opération secrète destinée à donner une « direction d'efficacité » particulière à l'action des drogues en question. Il est clair que ce facteur devait avoir une importance fondamentale dans un tel contexte. Lui accorder une certaine réalité, c'est comme estimer, par exemple, que les sacrements ne se réduisent pas à de simples cérémonies symboliques. C'est vraisemblablement à ce facteur qu'on doit la différence existant entre l'action générique et désordonnée que des stupéfiants et des aphrodisiaques peuvent exercer, aujourd'hui encore, sur le premier venu, et l'action spécifique, liée à des phénomènes d'évocation, qui donnait lieu aux expériences du Sabbat. Facteur plus essentiel encore : il faut supposer l'existence de quelque chose comme une « tradition » : un fonds fixe d'images devait être charrié par un courant psychique collectif, dans lequel l'individu s'insérait au moment même de son entrée dans les groupes qui se livraient à ces pratiques ; c'est d'ailleurs

67. Cf. J. de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, 1615 ; *Les ruses et tromperies du diable descouvertes, sur ce qu'il prétend avoir envers les corps et les âmes des sorciers, ensamble la composition de leurs onguens*, Paris, 1611 (*apud* S. de Guaïta, *Op. cit.*, vol. II, p. 172-174), ouvrages renfermant les principales informations sur les onguents magiques.

cela qui explique la parenté remarquable qu'on observe entre les expériences fondamentales.

Contre Bodin, Johannes Vierus, dans sa *Daemonomania*, avait déjà soutenu que ces expériences, tout en ayant pour base une influence surnaturelle (le « démon »), se produisaient dans un état de sommeil ou de transe, le corps restant immobile là où il se trouvait alors que le sujet croyait se rendre physiquement au Sabbat. Görres a rappelé certaines expériences faites dès le XIV[e] siècle par un bénédictin (que d'autres, dont Gassendi, imiteront plus tard) sur des personnes qui, après qu'elles eurent achevé leurs préparatifs rituels en vue de se rendre au Sabbat, furent attachées à leur lit et observées. Ces personnes tombèrent souvent dans un sommeil profond, léthargique ou cataleptique, au point que des brûlures ou des piqûres ne parvinrent même pas à les réveiller. Quoi qu'il en soit, il y a une constante dans les données qui nous sont parvenues : « se rendre au Sabbat » signifie que le sujet, après avoir enduit son corps et prononcé certaines formules, s'endort. L'interprétation la plus simple consisterait à dire qu'il s'agissait d'orgies de l'imagination érotique vécues dans l'état de rêve. Mais lorsqu'on sait que cet état implique un changement de niveau de la conscience, le passage virtuel de celle-ci au plan « subtil » dans l'enseignement traditionnel hindou, on est amené à supposer l'existence de quelque chose d'autre qu'une fantasmagorie subjective analogue à un rêve quelconque. Par ailleurs, de Nynauld, l'auteur que nous avons déjà cité, distingue, parmi les onguents qu'il classe en fonction de leurs effets, ceux qui provoquaient *« un transport qui ne se fait pas simplement par illusion estant endormy profondément »*, qui auraient donc pour effet, sinon un véritable transfert, du moins une bilocation : dans ce cas, « se rendre au Sabbat » ne se réduirait pas à une simple hallucination solitaire subjective. Cette dernière possibilité peut être envisagée, étant donné qu'on admet la réalité, dans certains cas, des phénomènes de bilocation ; on sait qu'il s'agit de phénomènes mentionnés dans les vies de plusieurs saints chrétiens [68]. Il faut de toute façon noter que, dans les vérifications expérimentales dont on a parlé plus haut, des cas de dédoublement furent constatés : la personne se tenant immobile et inanimée sur son lit sous l'effet des drogues, pouvait parfois décrire avec exactitude ce qui se passait dans les environs (Görres). On ne doit donc pas exclure du tout la possibilité d'expériences qui, tout en restant essentiellement « psychiques », n'ont pas présenté le caractère d'irréalité

68. On rapporte par exemple, au sujet de l'ascète tibétain Milarepa, qu'il avait le pouvoir de projeter son corps subtil pour aller présider, en tant que maître yogî, des réunions d'êtres invisibles dans des lieux saints, tout cela rentrant dans une pratique générale qui porte le nom de *phowa* (cf. *Vie de Milarepa*, éd. du Lama Kazi Dawa Samdup, Paris, 1955, p. 68).

des rêves courants et des hallucinations des schizophrènes, mais, au contraire, une dimension objective *sui generis*.

D'autre part, il ne faut pas exclure que des traces de rites très anciens, extatiques — rites qui culminaient dans l'acte sexuel considéré comme un sacrement présentant nombre des caractères attribués au Sabbat — aient perduré jusqu'au Moyen Age. Au Sabbat figurait aussi une divinité cornue, appelée Cernunnos : on a découvert un autel consacré à ce dieu sous les fondements du temple de la Grande Déesse chrétienne, de Notre-Dame de Paris [69]. Et, quel que fût le plan où se déroulait l'expérience, on doit relever qu'il y eut des confessions spontanées, sans usage de la torture, de participants à la cérémonie, réelle ou vécue dans un état de transe lucide, lesquels moururent sans crainte ni remords, convaincus d'avoir gagné la vie immortelle. De jeunes femmes affirmèrent s'être rendues au rite après avoir été ravies, dans leur cœur et leur volonté, par le dieu ; elles soutinrent que celui-ci incarnait la « suprême religion », que le Sabbat était le vrai paradis, dispensateur de plaisirs extatiques impossibles à décrire ; qu'elles étaient allégées de leurs corps et qu'elles acquéraient un corps nouveau, comme « celui des anges ». Fières de leurs pratiques, elles affrontèrent la mort avec la tranquille fermeté des premiers chrétiens [70].

Mais revenons au *contenu* des expériences du Sabbat au sens propre : il s'agit essentiellement d'évocations troubles d'archétypes et de situations rituelles qui renvoient précisément à d'anciens cultes orgiaques. On peut penser, si l'on veut, à la subconscience collective considérée comme réceptacle d'images déjà vécues et capables de se réactualiser, d'être revitalisées sur le plan subtil, à elles se mêlant cependant toutes sortes de scories du subconscient individuel. Et ce pour une raison bien simple : il ne faut pas oublier que les sujets de telles expériences appartenaient, en règle générale, au petit peuple et n'avaient ni une préparation, ni une tradition régulières comparables à celles des Mystères antiques. En outre, il faut tenir compte ici d'une tradition différente, la tradition chrétienne, qui, par surcroît, attribuait à la sexualité une nature pécheresse. Dans ces conditions, dans un régime d'évocations confuses et désordonnées, les manifestations extérieures peuvent en effet présenter des formes « antinomistes », « diaboliques ». Le démonisme ne concerne, souvent, que la façon particulière et déviée de présenter des thèmes et des figures d'un culte antérieur dans le cadre d'un autre culte qui a supplanté le premier ; l'histoire des religions nous offre de nombreux exemples de ce phénomène. Lorsque des résidus psychiques de ce genre sont revitalisés, ils prennent automatiquement comme appui, dans le mécanisme de la

69. Cf. M. Murray, *The God of the Witches*, Sampon Low, 1933.

70. Cf. G. Rattray Taylor, *Sex in History*, tr. it., Milan, 1957, p. 117 sq, 298.

subconscience, des images antagonistes, démoniaques et même sataniques [71]. C'est pourquoi il faut estimer que, dans le cas d'expériences comme celles du Sabbat, celui qui les faisait ne se rendait guère compte de leur contenu réel, ne vivant ce contenu que de manière indirecte, à travers la fantasmagorie du Sabbat, au point de livrer en toute bonne foi des confessions précisément conformes au décor diabolique préalablement fabriqué par les Inquisiteurs.

Fournissons enfin quelques aperçus sur l'élément animal présent dans ces fantasmagories. Il faut envisager ici les effets éventuels d'un bouleversement des couches les plus profondes, prépersonnelles, de l'être humain, où se trouvent, à l'état latent, des potentialités et compossibilités animales exclues par le processus évolutif qui a fini par dégager la figure humaine typique. Ces potentialités, qui jouent un rôle important dans le totémisme des peuples primitifs, peuvent être activées et impliquées dans le procédé d'évocation, au point de produire, par projection (comme s'il s'agissait de leurs « signatures »), des images humano-animales ou des déformations bestiales de la figure humaine, lesquelles correspondent en général à la part agissante la plus dégradée et la plus informe (comme anti-forme) de tout le processus. Mais celui-ci peut être considéré, à tous autres égards, comme analogue au déchaînement dionysiaque et aux rites antiques d'initiation érotico-orgiaque.

Sur la base des informations recueillies par les auteurs qui, dans les siècles passés, se sont intéressés à cette question — Buguet, N. Remigius, Bodin, Del Rio, Binsfeldius, Dom Calmet, etc. [72] —, de Guaïta a reconstitué comme suit la structuration dominante des expériences du Sabbat. Dans l'assemblée diabolique, la « reine du Sabbat » apparaissait sous la forme d'une jeune femme nue, souvent vierge, généralement d'une grande beauté et portée par un bélier noir (Pierre de Lancre : « *Toutes celles que nous avons vues qualifiées du tiltre de Roynes estoient douces, de quelque beauté plus singulières que les aultres* »). La vierge était initiée par l'officiant grâce à différents sacrements, enduite et puis violée par lui sur un autel, chose qui, d'après un témoignage, lui faisait vivre « un merveilleux et horrible tourment ». Suivait une orgie générale, où le mode antagoniste d'un *eros* élémentaire, c'est-à-dire à l'état libre et délié de toute forme, se dramatisait souvent en rapports adultérins, incestueux ou contre nature — pour ne pas parler de l'expérience d'une possession charnelle polymorphe et simultanée vécue par la nouvelle prêtresse. Le roi du Sabbat, sous une forme tantôt humaine, tantôt semi-humaine,

71. Pour certaines considérations sur la genèse du satanisme en général, cf. J. Evola, *Eros e Magia*, Milan, 1969.

72. S. de Guaïta, *Le temple de Satan*, cit., vol. I, p. 154 sq. La bibliographie des textes utilisés par cet auteur figure aux p. 156-157.

officie sur le corps étendu de la femme comme sur un autel palpitant, offrant du blé à l'« Esprit de la Terre », principe de toute fécondité, libérant parfois des oiseaux, rite symbolique d'une libération pour les participants au Sabbat (évocation du « démon de la liberté » — l'un des noms de Dionysos à Rome était *Liber*). Parfois est préparé une sorte de pain rituel, en vue de procéder à une *confarreatio*, c'est-à-dire à une communion au moyen de la consommation de morceaux distribués aux participants. On estime qu'en dernier lieu la reine du Sabbat se levait et criait, en tant que victime triomphante, des formules comme celle-ci : « Foudre de Dieu, frappe-nous si tu l'oses ! » (dans un rite analogue ayant un fondement sexuel, rite attesté jusqu'au XII[e] siècle en Slavonie, la formule aurait été : « Réjouissons-nous aujourd'hui, car le Christ est vaincu ! ») [73]. On suppose qu'un élément en quelque sorte objectif n'aurait pas été absent : les participants à cette initiation orgiaque auraient obtenu la révélation de secrets et de techniques comme ceux nécessaires à la composition de philtres, poisons et élixirs. La possession de ces techniques semble être suffisamment attestée [74]. D'après les comptes rendus de certains procès, c'était souvent Diane qu'on invoquait au Sabbat (jusqu'au XIV[e] siècle, *ire ad Ludum Dianae* fut synonyme de « se rendre au Sabbat ») ; on la trouve associée à Lucifer, évidente transposition « inversée » du dieu mâle lumineux [75]. Dans les régions germaniques, la figure centrale était Vrowe Holda, aux traits ambivalents, suaves et terribles, à la fois dispensatrice de faveurs et destructrice, conformément à ce que nous avons établi au sujet de l'archétype féminin ; ici, le mont du Sabbat et de la nuit de Walpurgis se confondait avec celui dont Vénus aurait fait sa demeure, mais se transformait aussi, selon les perspectives chrétiennes, en un lieu livré au démon et au péché. Lorsque des rites réels avaient lieu, il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'ils étaient souvent célébrés dans les ruines de temples païens (par exemple la cime du Puy-de-Dôme en Auvergne, où se trouvent les vestiges d'un temple d'Hermès), ou bien près de dolmens et autres monuments mégalithiques.

On a souvent relevé que, dans le décor fantasmagorique du Sabbat, revient à travers la figure du bouc le *sacer hircus*, l'animal sacré symbolique identifié par les Grecs tantôt à Pan, tantôt à Dionysos, et par

73. Cf. G. Rattray Taylor, *Op. cit.*, p. 298-299.

74. Chez les primitifs également, on rencontre des traditions relatives à des pouvoirs que des femmes auraient obtenus en s'unissant à des entités non humaines ; cf. par exemple B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, Londres, 1929, p. 40. On peut aussi rappeler le pouvoir thaumaturgique attribué aux orgies cultuelles ; lorsque les Romains conquirent la Sicile au III[e] siècle avant J.-C., ils consacrèrent deux temples à Vénus Ericina, dont dépendaient de tels rites.

75. Collum, in *Eranos Jahrbuch*, 1938, p. 257 sq., (*apud* J. Przyluski, *Op. cit.*, p. 167).

lequel se laissaient posséder, dans le cadre d'une hiérogamie, de jeunes femmes dans un des cultes de l'Antiquité égyptienne. La femme nue adorée comme déesse vivante est, quant à elle, une variante d'un ancien thème méditerranéen ; nous avons d'ailleurs déjà rappelé que, dans la région égéenne par exemple, le culte de la déesse se confondit avec celui de sa prêtresse, sans parler de traces analogues qui ont persisté dans les cérémonies orgiaques secrètes de certaines sectes slaves. On avait déjà attribué aux Gnostiques, fût-ce de manière tendancieuse, des structures rituelles annonçant celles du Sabbat ; c'est ainsi qu'on a prétendu que Marc le Gnostique faisait monter sur l'autel de jeunes filles nues en proie à l'excitation et les déflorait, les consacrant de la sorte et les faisant devenir prophétesses. Si cela avait un fond de vérité, il faudrait évidemment penser à une technique d'initiation sexuelle que nous avons déjà envisagée, et qui est liée aussi au facteur spécifique de la défloration. Pour ce qui est de l'Antiquité, on a connaissance, notamment grâce à Pline [76], de sabbats nocturnes sur le mont Atlante : danses effrénées et déchaînement orgiaque des forces élémentaires de l'homme, avec la présence ou la manifestation de divinités antiques de la nature. En ce qui concerne l'arrière-plan du Sabbat, il faut donc penser à une réactivation de ces structures rituelles en fonction d'une obscure libération d'énergies sur le plan subtil : plan où peuvent effectivement agir des forces archétypes, où peuvent se vérifier des formes d'extase rarement susceptibles d'être vécues dans le domaine de la conscience normale de veille. Au demeurant, nous trouverons souvent confirmation de l'idée suivante : en cas de rites accomplis avec des personnes humaines réelles, accompagnés d'actes concrets et d'accessoires physiques, la condition pour que ces rites aient une efficacité quelconque, c'est précisément que la conscience se déplace sur le plan subtil.

Nous avons déjà fait allusion aux causes techniques de la « diabolisation » de l'expérience, ainsi qu'au rôle qu'a pu y jouer un facteur spécifique, à savoir le refoulement et la condamnation théologique de la sexualité propres au christianisme. Mais, en principe, il faudrait envisager aussi un possible usage *instrumental* et conscient de tout ce qui présente le caractère d'un substrat démonique et informe repoussé par les formes d'une religion : usage ordonné à un dépassement particulier de ces formes et à une participation potentielle à l'inconditionné. Nous pourrions dire, peut-être plus clairement, que dans les cas en question, où la forme apparaît comme une limitation, ce qui est *en dessous* de la forme est dangereusement mobilisé comme *moyen* contre la forme, pour atteindre ce qui est *au-dessus* de la forme (dans les religions théistes spécialement, à la forme correspondent des figures divines particulières, des dogmes, des

76. *Nat. Hist.*, V, 1.

préceptes positifs, des interdits, etc.). Dans des cas de ce genre, et lorsqu'on reste malgré tout influencé par le courant psychique de la tradition dominante, une telle technique peut effectivement prendre l'aspect, à l'extérieur, d'une contre-religion ou religion inversée, d'un « satanisme ».

Un détail mérite, dans ce contexte, d'être mentionné. Les descriptions du Sabbat affirment que les participants devaient donner un baiser obscène, l'*osculum sum cauda*, au dieu du rite, à son image ou à celui qui représentait le dieu en tant que célébrant : baiser qui devait être interprété comme le signe de leur foi « satanique ». Cependant, plusieurs témoins déposèrent clairement qu'aucun rite de ce genre n'était exigé d'eux. Le fait est qu'il peut s'agir de la version incroyablement déformée, dans un sens obscène, de quelque chose de tout à fait différent. De Lancre rapporte que ce dont il était effectivement question pouvait renvoyer à un deuxième visage, noir, que l'idole ou l'officiant pouvait éventuellement présenter sous la forme d'un masque posé sur la nuque; comme dans le cas de la tête de Janus [77]. Le symbolisme est ici assez transparent : la face antérieure représentait le dieu extérieur et « manifesté », la face postérieure, noire, la divinité abyssale, informelle, supérieure à la forme, supra-ordonnée à la première. C'était à cette divinité que se rapportait, dans les Mystères égyptiens, la formule du secret ultime : « Osiris est un dieu noir ». On trouve d'ailleurs des allusions assez précises à cette formule dans la première patristique grecque, influencée par la sagesse des Mystères et par le néoplatonisme — chez Denys l'Aréopagite par exemple. Aussi bien s'agissait-il peut-être, sous la forme déviée d'un rite de sorcellerie obscène, d'une profession de foi ou « adoration » ayant précisément pour objet la divinité informelle dans le cadre de l'utilisation de ce qui est inférieur à la forme pour atteindre ce qui lui est supérieur : le « dieu noir », le *Deus Ignotus*. Mais il est difficile de savoir dans quelle mesure il était question de cela dans le cas de certaines cérémonies et de certains cultes obscurs, parmi lesquels pourraient rentrer les messes noires.

Bien que les informations dont nous disposons relativement à des célébrations effectives de celles-ci soient parcellaires et confuses, la technique d'une inversion « diabolique » du rituel catholique y est suffisamment attestée. On peut faire abstraction de l'inspiration purement blasphématoire, grotesque et sacrilège qui est typique de descriptions comme celles du romancier Huysmans. Les rares choses établies concernent d'ailleurs des opérations à des fins bassement magiques plutôt qu'extatiques : comme dans le cas de la messe noire que Catherine de

77. P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais Anges et Démons*, Paris, 1613, p. 119 sq.

Médicis aurait fait célébrer. De toute manière, on voit réapparaître, dans la structure de la cérémonie, celle des rites antiques du Mystère aphrodisien, ce qui était vécu dans la fantasmagorie du Sabbat étant ici mis en œuvre sur le plan de la réalité. Le centre du rite était en effet constitué par une femme nue étendue sur l'autel et servant en fait elle-même d'autel. La position parfois indiquée — les jambes écartées de façon à montrer le sexe, l'*os sacrum*, la « bouche sacrée », selon l'expression d'un texte hermétique — est celle-là même des représentations de certaines divinités féminines méditerranéennes de l'Antiquité. En dehors de la célébration à rebours de la messe, il semble que le rite comportait les mêmes développements que ceux que nous venons de décrire en parlant du Sabbat. Le détail le plus infâme, à savoir l'éventuel sacrifice d'un enfant devant l'autel, renvoie, en tant que tel, par-delà l'idée d'une parodie démoniaque du rite sacrificiel et eucharistique de la messe, aux sacrifices et à l'effusion de sang agréables à la Déesse dans certaines formes du culte antique. Mais il pouvait s'agir aussi, d'un autre côté, d'une technique magique destinée à fournir un corps à la présence réelle de la Déesse en un lieu donné. Un détail important doit être précisé, à titre général d'abord, ensuite parce qu'il est en relation avec ce point particulier : on estimait absolument nécessaire que tout le rite fût célébré par un prêtre régulièrement ordonné. Selon la doctrine catholique, en effet, en dehors de ceux qui peuvent prétendre avoir été directement consacrés par le Seigneur, seul le prêtre peut opérer le mystère de la transsubstantiation des espèces, en raison d'un pouvoir objectif qu'on peut, certes, l'empêcher d'exercer en lui interdisant d'en user, mais qui ne saurait être détruit ou révoqué, puisque l'ordination confère à celui qui la reçoit un *character indelebilis*. Or, les rites en question ne peuvent avoir d'efficacité que si l'officiant dispose d'un tel pouvoir de transsubstantiation, d'un pouvoir capable d'évoquer et d'activer des présences réelles dans les espèces sensibles, donc non seulement dans des choses inanimées (l'hostie eucharistique, par exemple), mais dans des êtres humains. C'était un « mystère » de ce genre qui se produisait, ou qui était censé se produire, dans la personne même de la femme nue étendue sur l'autel, au point de provoquer en elle une incarnation magique momentanée de l'archétype, du pouvoir de la femme transcendante, de la déesse. A supposer que cette force suprasensible fût évoquée, un usage opératif de celle-ci devenait concevable. Mais il faut souligner que l'emploi de la technique de la contre-religion, avec l'activation de l'élément informe et « infernal » * freiné par une tradition historique, comporte un risque extrême ; il présuppose donc, chez les

* « *Infero* » dans le texte : sur le caractère intraduisible de cet adjectif, cf. notre note p. 190 [N.D.T.].

officiants, une qualification spécifique et exceptionnelle, afin que l'ensemble ne se ramène pas à un « satanisme » au sens propre, infamant et seulement ténébreux du terme. Le danger est moindre lorsque des rites analogues de magie sexuelle, en tant qu'ils rentrent dans le cadre d'une tradition qui ne leur est pas hostile, ne recourent pas à la technique de l'inversion et ne présentent pas le caractère antinomiste dont nous avons parlé : ainsi des cas dont nous traiterons sous peu.

Il semble que la divinité des pratiques de magie noire aux XVIIe et XVIIIe siècles était généralement de sexe féminin. Elle s'appelait Astaroth, nom qui a la même racine qu'Astarté, Ashtoreth, Attar, Ashtur-ṭu, etc., ce qui permet de supposer l'existence d'une relation avec Astarté-Ishtar (dans les langues sémitiques, *oth* — Astaroth — est la désinence du pluriel), même si le sexe de cette divinité était indéterminé [78]. Parfois, c'étaient des femmes qui célébraient les messes noires.

Dernière considération au sujet du Sabbat : quand bien même l'homme moderne utiliserait-il les mêmes moyens, des expériences de ce genre sur le plan subtil, ne se ramenant pas à de simples orgies oniriques de l'imagination érotique individuelle, mais impliquant des évocations et des contacts réels, sont difficilement concevables pour lui. Le climat psychique nécessaire n'existe plus et tout un processus de matérialisation * croissante a enfermé l'individu humain dans sa simple subjectivité. En dehors de cas vraiment exceptionnels, aujourd'hui les seules expériences possibles au-delà des processus psychiques normaux sont telles qu'en général on peut leur appliquer des interprétations banales comme celles de Jung, ou bien les ranger dans le domaine qu'on appelle maintenant « psychédélique », en rapport avec un usage profane et chaotique de certaines drogues.

50. — *La doctrine de l'androgyne dans le mysticisme chrétien*

Nous avons vu la doctrine de l'androgyne revenir, avec Scot Erigène, au sein même des structures de la théologie chrétienne. Sans filiation visible avec Scot, le même thème fait cependant retour, à commencer surtout par Jacob Boehme, chez tout un groupe peu connu de mystiques et d'exégètes qui, bien que restant essentiellement dans l'orbite du christianisme, ont eux aussi cherché à présenter la différenciation sexuelle comme une conséquence de la chute de l'homme primordial, créé

78. Cf. H.T. Rhodes, *The Satanic Mass*, Londres, 1958, X, II.

* *Fisicizzazione* dans le texte : néologisme sans équivalent français direct [N.D.T.].

initialement par Dieu à son image, à savoir mâle et femelle, androgyne.

On a rappelé que l'exégèse kabbalistique avait déjà tenté d'interpréter ainsi le mythe biblique et, en particulier, que Léon Hébreu avait explicitement voulu homologuer ce mythe à celui exposé par Platon dans le *Banquet*. Développant des idées analogues, sans pour autant se référer à Platon, mais en s'appuyant sur la Bible exclusivement, les auteurs chrétiens dont nous parlons, Boehme en tête, ont été contraints de recourir à des spéculations sophistiquées et forcées pour conférer une relative unité à des thèmes hétérogènes qui, de toute évidence, figurent dans le mythe biblique à l'état de mélange syncrétique. Dans la *Genèse*, en effet, à la différence de ce que nous lisons chez Platon, il est d'abord question de l'être originel créé androgyne, puis de l'apparition des sexes, non comme effet d'une faute mais par les soins de Yahweh : s'apercevant en quelque sorte que sa précédente création des sept jours présente une lacune, estimant qu'il n'est pas bon pour Adam de rester seul, Yahweh sépare et forme Ève à partir d'Adam. En troisième lieu, enfin, alors que les sexes existent déjà, il est question du péché d'Adam, péché auquel on ne peut pas donner — nous l'avons noté — une interprétation sexuelle, puisque le « croissez et multipliez » et la parole « l'homme avec la femme ne formera qu'une seule chair » viennent, dans la *Genèse*, avant le récit de la désobéissance et de la chute d'Adam.

La théorie de l'androgyne a toutefois exercé sur certains mystiques et auteurs chrétiens une fascination telle qu'ils ont survolé ces évidentes contradictions et ont cherché à la faire valoir également dans le cadre biblique. Celui qui est à l'origine de ce courant plus tardif, Jacob Boehme, non seulement connaissait la spéculation hermétique, mais avait même repris en partie sa terminologie symbolique (c'est ainsi que Boehme a fait du Soufre, du Mercure, du Nitre, de l'Eau, du Feu, du Sel, etc., les symboles de puissances cosmiques et spirituelles). Il est donc vraisemblable qu'il a tiré le mythe de l'androgyne, non de la théologie secrète hébraïque de la Kabbale, mais précisément de l'hermétisme, qui connaissait ce thème sous la forme du *Rebis*, par le biais d'une tradition indépendante héritée des milieux des Mystères et des milieux gnostiques [79].

La perspective boehmienne sur le mythe biblique peut être résumée comme suit. A l'origine a été créé l'être un androgyne, réunissant en soi le principe masculin et le principe féminin (appelés aussi par Boehme la Teinture du Feu et la Teinture de la Lumière). Le sommeil d'Adam n'est pas conçu comme l'état où Dieu plongea Adam pour tirer de celui-ci, et de

79. Les principaux textes des auteurs et mystiques chrétiens qui ont traité de la théorie de l'androgyne sont recueillis dans : E. Benz, *Der Mythus des Urmenschen*, Munich, 1955. C'est de cet ouvrage que nous avons tiré les citations qui suivent.

sa propre initiative, Ève, mais est interprété comme le symbole d'une première chute ; pour Boehme, ce sommeil renvoie à l'état où se trouva Adam lorsque, abusant de sa liberté, il se détacha du monde divin et « s'imagina » dans celui de la nature, se « terrestrifiant » et se dégradant par là même. Certains continuateurs de Boehme ont associé ce sommeil, soit au vertige qu'éprouva Adam en voyant les animaux s'accoupler, soit à son désir de les imiter. L'apparition des sexes aurait été une conséquence de cette chute originelle. Mais elle aurait été, simultanément, un remède divin : voyant l'état de privation et de désir où se trouvait désormais l'être déchu, Dieu lui aurait donné la femme, Ève, pour éviter le pire [80]. Léon Hébreu avait déjà enseigné que le but originel de l'homme n'était pas la procréation, mais la contemplation de Dieu, laquelle eût dû lui assurer l'immortalité, sans devoir procréer. Lorsque l'homme, sous l'effet de la faute, devint mortel, Dieu le dota du pouvoir de se reproduire en lui accordant Ève comme compagne afin que, d'une manière ou d'une autre, le genre humain ne pérît pas [81].

Revenons à Boehme : pour lui, le thème de la pomme et du serpent (la faute proprement dite, selon le texte orthodoxe) ne se rapporterait donc qu'à une seconde chute, ou à une seconde phase de la chute. Un disciple de Boehme, J.J. Wirz, a interprété comme suit la naissance d'Ève : après avoir vu les animaux s'accoupler, Adam engendre tout d'abord Ève comme image magique (nous pourrions dire : comme une image fébrile projetée par son désir même) à laquelle il fournit une substance terrestre, Dieu intervenant en dernier pour insuffler en elle un esprit divin et lui donner un être véritable, afin que les deux ne fassent plus qu'un [82].

On rencontre dans ces spéculations un dédoublement caractéristique du principe féminin, en relation avec la doctrine de la Sophia, de la Vierge divine. L'être indivis des origines aurait été intérieurement uni, « par un mariage sacré et occulte », au « corps lumineux de la vierge céleste Sophia » ; uni à elle, il pouvait communiquer avec Dieu et opérer toutes sortes de miracles [83]. Gichtel parle de cette Sophia comme de la « lumière de l'âme ignée » dans l'être originel ; lorsqu'il la considère comme « le *Fiat* par lequel Dieu a créé toutes choses » [84], donc comme la « puissance » de Dieu, il fait d'elle, pratiquement, un équivalent de la Çakti hindoue. Elle est aussi assimilée à l'Arbre de Vie et appelée Eau de Vie (M. Hahn) — ce qui remet au jour des relations entre les symboles

80. Cf. E. Benz, *Op. cit.*, p. 50-65.

81. Leone Ebreo (Léon Hébreu), *Dialoghi d'Amore*, cit., p. 432 sq.

82. J.J. Wirz, *Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes*, Barmen, 1863, vol. I, p. 215-216 (*apud* E. Benz, *Op. cit.*, p. 240-241).

83. Cf. E. Benz, *Op. cit.*, p. 73 sq.

84. J.G. Gichtel, *Theosophia Practica*, Leyde, 1722, III, 2-4 ; VI, 29-31.

traditionnels du féminin, relations que nous avons déjà relevées [85]. Sophia, enfin, est conçue aussi comme la « Sagesse céleste ». Boehme et Gichtel décrivent la chute de la façon suivante : à l'égal de Lucifer, l'être primordial voulut dominer la Vierge, qui se détacha alors de lui, si bien qu'il ne resta en lui que le principe igné privé de lumière, aride et assoiffé. Pour d'autres (par exemple Gottfried Arnold), c'est le désir charnel lui-même qui fit perdre à l'être originel cette « épouse occulte » [86]. Cependant, même dans sa condition déchue, lorsque l'homme aime les femmes, c'est toujours cette Vierge qu'il désire secrètement, c'est d'elle qu'il a soif même lorsqu'il croit se satisfaire par le plaisir charnel et terrestre. La « faible » femme terrestre n'en est qu'un succédané, et le complément de l'être qu'elle semble promettre est illusoire. Boehme fait de l'interdiction biblique de pénétrer dans l'Eden où est l'Arbre de Vie, un symbole du caractère inaccessible du but suprême à travers l'union des sexes terrestres : c'est comme toucher un fruit que le jardinier arrache immédiatement des mains de l'homme, précisément parce que l'homme prend Ève pour Sophia, confond la *matrix Veneris* qui l'attire par un faux désir avec la Vierge [87]. Wirz [88] conçoit le feu de l'épée de l'ange qui garde l'Eden comme le feu qui doit détruire jusqu'aux dernières racines du principe animal du désir, chez ceux qui aspirent vraiment à la réintégration de l'image divine. De là suit la mariologie : on voit dans la Marie chrétienne celle par laquelle s'accomplit non seulement la naissance du Fils, mais la renaissance de l'âme.

On constate donc que dans ce courant également, qui chercha à s'en tenir au mythe biblique hébraïque avalisé par le christianisme, la clé du mystère de l'attraction entre les sexes est fournie par la doctrine de l'androgyne. Franz von Baader prononce une parole décisive lorsqu'il dit que « seule s'élèvera victorieuse au-dessus de tous ses adversaires la théologie qui présentera le péché comme une désintégration de l'homme, la rédemption et la renaissance comme sa réintégration » [89]. Mais la doctrine de la Sophia a essentiellement mené au dualisme d'un ascétisme puritain : celui qui veut s'unir de nouveau à Sophia doit renoncer à Ève, à la femme terrestre. L'une est exclusive de l'autre. La Sophia est confusément identifiée tantôt à Marie, tantôt au Christ lui-même (qui, comme pour Scot, pour ces auteurs aussi aurait rétabli en soi l'unité des deux sexes) ; elle n'est pas désirée seulement par l'homme, mais par la

85. Cf. E. Benz, *Op. cit.*, p. 200-202. Hahn écrit (p. 202) : « Si Adam avait toujours possédé spirituellement, magiquement, son épouse, l'Arbre de Vie, en lui et par lui seraient nés des fruits de vie ».

86. *Ibid.*, p. 126, 127, 129.

87. J. Boehme, *Vom den drei Prinzipien des göttlichen Wesens*, XIII, 40.

88. Cf. E. Benz, *Op. cit.*, p. 242.

89. F. von Baader, *Gesammelte Werke*, vol. III, p. 306.

femme, comme si c'était elle, la Sophia, qui incarnait l'Un. Tout cela conduit donc au domaine du simple mysticisme religieux, et l'on ne saurait dire si ces spéculations ont au moins donné lieu à un régime d'évocations. Cela a peut-être été le cas avec Gichtel (qui est sans doute, au sein de ce courant, l'auteur le plus proche de l'ésotérisme — on lui doit, entre autres choses, une doctrine des centres secrets du corps semblable à la doctrine yoguique et tantrique) [90], qui écrivit : « A l'intérieur de notre corps composé par les éléments, nous avons un corps sidéral, qui est aussi spirituel et qui a soif de Sophia, laquelle l'attire sans cesse par cette soif » [91]. Mais, d'une manière générale, on ne trouve chez ces auteurs rien qui rappelle un usage initiatique concret de la sexualité. Dans le meilleur des cas, l'on rencontre, au lieu de la négation ascétique du mariage, une justification idéalisante de celui-ci.

Cette justification figure surtout chez l'un des représentants le plus tardifs de ce courant, Franz von Baader, qui écrit : « Le but du mariage comme sacrement, c'est la restauration réciproque de l'image céleste ou angélique dans l'homme tel qu'il devrait être, et précisément tel que se présenterait celui qui, intérieurement (spirituellement), ne serait plus un animal mâle, ainsi que dans la femme telle qu'elle devrait être, à savoir non plus un animal femelle, car ainsi seulement tous deux auraient complété en eux l'idée de l'humanité » [92]. « C'est seulement de cette façon — ajoute Baader [93] — qu'on peut comprendre l'élément sacramentel de cette union [du mariage], puisque seul un tel but mène au-delà du temps vers l'être éternellement vrai, tandis que ce qui est purement terrestre ou temporel ne peut, comme tel, revêtir le caractère d'un sacrement ou en avoir besoin ». Ainsi, « la signification supérieure de l'amour sexuel, qui ne doit pas être identifié à l'instinct de reproduction, n'est autre que d'aider soit l'homme, soit la femme, à se retrouver intérieurement (dans l'âme et dans l'esprit) dans l'image humaine complète, c'est-à-dire dans l'image divine originelle » [94]. Cette image androgyne devenue incorporelle après la chute devrait s'incarner, se fixer et se stabiliser chez les amants de telle sorte que « les deux ne se reproduisent pas seulement dans un troisième être, dans l'enfant, tout en restant ce qu'ils sont (non régénérés), mais renaissent intérieurement en tant que fils de Dieu » [95].

Ce schéma abstrait mis à part, Baader ne conçoit pas non plus, même

90. Sur cette doctrine de Gichtel, cf. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 16 sq. [tr. fr. : *La doctrine ésotérique des « centres » chez un mystique chrétien*, in J. Evola, *Ur et Krur. Introduction à la Magie. Ur 1928*, Archè, Milan, 1984, p. 15-47 - N.D.T.].

91. J.G. Gichtel, *Theosophia Practica*, V, 31.

92. F. von Baader, *Gesammelte Werke*, vol. II, p. 315.

93. *Ibid.*, vol. III, p. 306.

94. *Ibid.*, p. 309.

95. *Ibid.*, p. 308.

sur le plan théorique, une véritable voie initiatique de la sexualité, puisque chez lui aussi ce sont le dualisme chrétien et un mysticisme asexuel qui l'emportent. On le voit par exemple énoncer une idée curieuse et même comique : le simple embrassement des amants, limité à la région de la poitrine, devrait être opposé à l'étreinte proprement dite, laquelle, « prise en elle-même, dans l'abstrait, est si peu un acte d'union et d'amour (de mariage) qu'elle exprime en fait l'opposé, le renforcement maximal et réciproque de l'égoïsme (du non-amour), qui ne prend pas fin par une union, mais par une indifférence, par la séparation des deux pôles déspiritualisés, et précisément par une perdition réciproque de l'un dans l'autre (*wechselseitiges Ineindander-zu-Grunde-gehen*), donc aussi par la torpeur sœur de la mort : acte animal, qui n'est exorcisé que par l'embrassement, c'est-à-dire par l'amour »[96]. Cette opposition, Baader la met en rapport avec l'antithèse qui existerait entre la doctrine chrétienne et mystique de l'androgyne et la théorie « païenne », qui selon lui concernerait plutôt l'hermaphrodite : « Dans les rapports sexuels pris en eux-mêmes, à savoir considérés sans l'exorcisme de l'amour — de l'amour religieux, seul principe de toute association libre qui élève le lien imposé par la passion au rang de libre union — ne se manifeste pas du tout ce qu'imaginent les penseurs et les philosophes païens de la nature, c'est-à-dire un désir de revenir à l'androgyne en tant qu'intégration de la nature humaine de l'homme et de la femme, mais bien, physiquement et psychiquement, le désir orgiaque, sans amour, égoïste, de l'homme et de la femme d'allumer chacun en soi cette double ardeur hermaphrodite et d'arracher l'un à l'autre ce qui est nécessaire à cette ascension ; de sorte que dans la copulation sans amour l'égoïsme maximal de l'homme comme de la femme cherche sa satisfaction propre, la femme servant d'instrument à l'homme et l'homme à la femme ; aussi bien la satisfaction de l'instinct sexuel s'accomplit-elle non seulement dans un mépris de la personnalité, mais dans une véritable haine de celle-ci »[97].

Lorsqu'on replace la doctrine de l'androgyne et la métaphysique du sexe dans leur lieu propre, on s'aperçoit clairement des confusions et des jugements unilatéraux typiques de ces vues de Baader. Non moins que les auteurs précédemment cités, celui-ci a l'intuition du mobile le plus profond de l'attraction sexuelle, mais cela ne l'empêche pas de tomber dans un mysticisme vague qui se ressent de la congénitale aversion chrétienne pour l'expérience sexuelle. Comme tant de théoriciens de l'amour, Baader ne semble guère saisir les contenus effectifs de cette expérience. Les formes où celle-ci se ramène au réciproque égoïsme sexuel concupiscent des amants, sont les plus basses, y compris dans le

96. *Ibid.*, vol. VII, p. 236.
97. *Ibid.*, vol. III, p. 301-302.

domaine du simple amour profane. On a déjà vu que, dans l'expérience orgiaque, non moins que dans toute expérience intense d'union sexuelle, le facteur destructeur et autodestructeur — qui implique une rupture de la cloison individuelle, donc, existentiellement, le contraire de l'égoïsme, de la *Selbstsucht* — est fondamental, tandis que de la haine dont parle Baader, nous avons déjà montré le sens le plus profond. Chez cet auteur, comme chez Boehme, ce qui est acceptable, c'est le mythe enseignant que depuis que l'être primordial se détacha du Père, la « qualité ignée » a pris la forme d'un faux être pour soi en tant que Moi masculin, et que cette forme, extrinsèque et dégénérative, doit être surmontée, anéantie, doit disparaître. Mais rien n'est dit sur le régime de l'amour capable de restaurer l'Un à travers un Mystère [98]. Chez ces auteurs, le cadre général ne semble guère différer de celui de l'orthodoxie, qui incite les croyants à réprimer le plus possible la sexualité, comprise comme animalité, dans les « unions chastes » d'époux qui devraient surtout s'aimer en Dieu et oublier de la sorte leurs caractéristiques sexuelles. Le plus récent représentant de ce courant christianisant, Berdiaev, conformément à la mentalité russe, a carrément déplacé la question sur le plan eschatologique, renvoyant « l'homme à la sexualité transfigurée » et la « révélation de l'androgyne céleste » à une future époque du monde [99].

Pour conclure, disons que cette spéculation, dans son ensemble, n'ajoute rien à ce qu'avait déjà fourni la formulation platonicienne du mythe de l'androgyne. Au contraire : les références au christianisme et au confus mythe biblique interdisent dès le départ d'extraire de ce thème les principes d'une métaphysique du sexe effective, c'est-à-dire capable de fonder non seulement le régime des hiérogamies, mais les pratiques dont nous parlerons dans le prochain chapitre, pratiques reposant sur les phénomènes de transcendance que l'amour sexuel concret, non l'amour mystique, peut provoquer. Le fait est que, dans le christianisme, la doctrine de l'androgyne représenta un germe étranger jeté dans un terrain inapproprié, où il ne pouvait pas fructifier. Les conceptions que nous venons de résumer peuvent, au mieux, servir à ceux qui ne cherchent pas

98. Comme seule suggestion utilisable également dans la pratique, on pourrait peut-être indiquer l'identification boehmienne du masculin au principe « feu », du féminin au principe « lumière », l'idée que « la teinture du feu désire dans sa chair celle de la lumière », pour conférer à un amour ou à une étreinte magique « androgyne » le sens d'une « ignification » de la lumière et d'une illumination (libération) du feu. En effet : « La teinture faite par Vénus et Mars », l'union du feu et de la lumière (rapportés l'un à l'homme, l'autre à la femme), est considérée comme « la voie la plus brève et rapide » et comme l'essence du processus de transmutation de la nature humaine. Cf. également C.A. Muses, *Illumination on J. Boehme*, New York, 1951, p. 149-150.

99. Cf. N. Berdjajew (Berdiaev), *Der Sinn des Schaffens*, Tübingen, 1927, p. 211-213 (*apud* E. Benz, p. 219-222).

Sophia à travers une Ève, mais qui tendent à l'évoquer et s'unir à elle sur un plan mystique, s'aidant des formes auxquelles le concept de l'archétype féminin, ou « femme de Dieu », a donné lieu dans un certain christianisme imprégné d'influences gnostiques.

En passant : il serait intéressant de découvrir l'origine de la croyance des Mormons, selon laquelle un homme défunt ne pourrait atteindre le degré suprême de la béatitude, le septième, et devenir un être divin, s'il n'a pas été préalablement marié à une femme.

Sixième chapitre

LA SEXUALITÉ DANS LE DOMAINE DE L'INITIATION ET DE LA MAGIE

51. — *Les transmutations et le précepte de chasteté*

Nous consacrerons maintenant quelques brèves considérations à la première des solutions du problème de la sexualité énumérées au début du chapitre précédent : la transmutation ascétique de la force du sexe en vue de réalisations d'ordre surnaturel.

On rencontre le précepte de chasteté, d'abstention du commerce avec la femme, dans la très grande majorité des traditions soit ascétiques, soit initiatiques. Généralement, ce précepte n'est pas correctement compris, parce qu'on lui attribue une signification moraliste. On croit qu'il y a volonté d'exclure ou de tuer la force du sexe (« se faire eunuque pour le Royaume des Cieux », comme dit Matthieu), ce qui est faux. L'énergie sexuelle est au fondement même de l'individu vivant, et celui qui croit pouvoir la supprimer réellement s'illusionne. On peut tout au plus la réprimer dans ses manifestations les plus directes, ce qui ne servira qu'à alimenter les phénomènes inséparables d'une existence névrotique et déchirée, sur lesquels la psychanalyse a jeté presque trop de lumière. L'alternative qui se présente devant la force du sexe est en réalité la suivante : affirmer ou transformer cette force. Et lorsqu'on n'est pas en mesure d'opérer la transmutation, le refoulement, du point de vue spirituel, ne saurait être conseillé ; il peut mener à des déchirements intérieurs paralysants, à des pertes d'énergie, à de dangereuses transpositions, dont la mystique chrétienne spécialement, avec son arrière-plan émotionnel, offre suffisamment d'exemples.

La seconde possibilité, c'est-à-dire la transmutation, est ce à quoi se rapporte effectivement le précepte ascétique ou initiatique de chasteté et de continence. Il ne s'agit pas ici d'exclure l'énergie sexuelle, mais de renoncer à son usage et à sa dispersion dans les relations charnelles ordinaires, procréatrices, avec des individus de l'autre sexe. Son potentiel

doit être conservé ; il est seulement détaché du plan de la dualité et appliqué à un autre plan.

Précédemment, nous avons envisagé à plusieurs reprises ce que l'*eros*, sur le plan de la dualité, peut offrir dans les relations entre homme et femme, au-delà de la simple sensualité du désir (et, sous peu, nous parlerons à ce sujet d'autres enseignements, plus précis). Le « mystère de la transmutation » concerne, lui, une autre série de possibilités, de techniques, de processus intérieurs. Mais il faut ici se faire une idée claire de ce dont il s'agit, car les équivoques qui peuvent naître aujourd'hui à cause des vues répandues par la psychanalyse, ne manquent pas.

Premier point : quand, dans les doctrines ésotériques, on parle de la sexualité, on fait allusion à la manifestation d'une force beaucoup plus profonde et élémentaire que ce que le freudisme appelle la *libido* ou le *Lustprinzip* ; on fait allusion à une force dont le contenu est potentiellement métaphysique, comme nous l'avons suffisamment établi en étudiant le mythe de l'androgyne.

Second point, tout aussi important : la transmutation dont il est question dans la haute ascèse, ne doit pas être confondue avec les transpositions et les sublimations dont s'occupe la psychanalyse, ni avec les techniques grâce auxquelles celle-ci cherche à venir à bout des problèmes sexuels personnels de tel ou tel individu. Il n'y a pas lieu de parler, dans ce dernier cas, d'une véritable transmutation, agissant jusque sur la racine ; il s'agit d'une phénoménologie périphérique, en marge de la vie ordinaire et profane, qui dépend surtout de situations pathologiques pour nous sans intérêt. Lorsque des techniques conscientes du type de celles du Yoga sont appliquées, il faut, pour que la transformation ait lieu, qu'il existe dans l'esprit de celui qui les met en pratique, un point de référence vraiment transcendant, par là susceptible d'absorber la totalité de son être, comme c'est précisément le cas dans la haute ascèse ; cela ne concerne pas les sujets des psychanalystes. Cette condition est plus que naturelle : dès lors qu'on reconnaît le sens le plus profond, métaphysique, de tout *eros*, on comprendra aisément que la diversion ou révulsion de la sexualité par rapport à son objet le plus immédiat se fera sans laisser de traces dans un seul cas, celui décrit ci-dessus, parce que la diversion se sera produite en fonction, précisément, de ce sens profond de l'*eros*. La transformation de l'énergie se manifestant habituellement dans la sexualité adviendra au contraire d'elle-même, sans interventions violentes et spécifiques, lorsque tout l'esprit sera effectivement fixé sur quelque chose de supérieur. Ainsi en est-il des saints, des mystiques et des ascètes de haut rang, lesquels, après une période initiale de domination de soi, n'ont pas du tout besoin de lutter avec la « chair » et les « tentations de la chair » ; cet ordre de choses cesse simplement de présenter pour eux de l'intérêt ; le besoin de la femme n'est plus ressenti, parce qu'en eux

l'intégration de l'être s'est faite par une autre voie, plus directe et moins risquée. Et le signe le plus sûr de cette victoire, ce n'est pas l'aversion puritaine pour le sexe, mais l'indifférence et le calme face au sexe.

A ce niveau, il n'est donc aucunement question de ce dont s'occupe la psychanalyse ; le but ne consiste pas à « guérir » un névropathe sexuel en proie à ses complexes, qu'il s'agisse d'un malade au sens propre ou de la forme plus anodine et plus répandue de l'homme ordinaire inhibé ou frustré en raison de la nature du milieu social et de circonstances particulières de son existence. Le but, c'est en fait le dépassement de la condition humaine elle-même, à travers une régénération effective, un changement de *status* ontologique. L'énergie sexuelle transformée doit mener à ce but. Ce n'est que dans un tel contexte, technique et non « moral », que se justifie le précepte ascétique, yoguique ou initiatique, de chasteté. La sagesse des Mystères a parlé d'un seul courant au double flux, symbolisé par le Grand Jourdain ou par l'Océan, qui donne lieu, en coulant vers le bas, à la génération des hommes et, en coulant vers le haut, à la génération des dieux [1]. Cet enseignement indique de manière transparente la double possibilité inscrite dans la force du sexe, en fonction de la polarisation de celle-ci. Telle est la base du régime, ou mystère, de la transmutation auquel renvoie la figure d'une lame des Tarots, la XIVe lame, qui a pour nom « la Tempérance ». Une femme ailée y est représentée, qui transvase un liquide d'un récipient d'argent dans un récipient d'or sans en verser une goutte, tandis qu'on voit surgir du sol, près d'elle, des fleurs, qui symbolisent la croissance intérieure vers le haut [2].

D'ailleurs, l'expression « flux vers le haut », *urdhvaretas*, revient dans la terminologie technique du Yoga. Nous en reparlerons bientôt. Pour le moment, il faudra encore distinguer entre le but ultime que nous venons d'indiquer et d'autres objectifs plus contingents, qui sont parfois confondus avec le premier dans certains exposés de l'enseignement hindou lui-même, lorsqu'il est question du vœu de *brahmacârya*, compris précisément comme le vœu de continence sexuelle. Que l'abus de la sexualité puisse provoquer une prostration nerveuse et avoir des répercussions défavorables sur les facultés mentales, sur l'intelligence et le caractère, c'est une chose plutôt banale et connue qui n'intéresse que l'hygiène psychique personnelle de l'homme ordinaire dans la vie courante. Mais ce que l'expérience sexuelle peut éventuellement signifier pour beaucoup d'êtres humains menant cette vie courante, est susceptible de les pousser à ne guère tenir compte de ces conséquences, comme on l'a vu lorsque nous avons mis en relief les contenus de transcendance

1. *Apud* Hippolyte, *Philos.*, V, i, II.
2. Cf. O. Wirth, *Le Tarot des Imagiers du Moyen Age*, Paris, 1927, p. 169.

inhérents à l'*eros* jusque dans le domaine profane (cf. *supra* § 18). Abus mis à part, un éventuel effet dépressif de l'exercice de la sexualité dépendra dans une large mesure — on l'a vu également (cf. *supra*, p.133) — du régime de l'étreinte. Enfin, le problème plus spécifique de la dispersion de l'énergie vitale ou nerveuse, ou bien de son épargne grâce à la limitation de la vie sexuelle, ne présente, spirituellement parlant, pratiquement aucun intérêt si l'on n'a pas l'intention d'employer cette énergie à des fins vraiment supérieures.

On se rapproche déjà d'un point de vue plus pertinent avec la théorie de l'*ojas* et de l'*ojas-çakti*. Même chez un auteur moderne comme Sivananda Sarasvati, dont les considérations interfèrent fréquemment avec l'hygiénisme et le moralisme, on peut voir de quoi il s'agit. « La semence — écrit-il [3] — est une force dynamique qu'il faudrait convertir en énergie spirituelle (*ojas*)... Ceux qui recherchent avec une véritable ardeur la réalisation divine devraient observer une stricte chasteté ». A ce propos, il faut procéder à une distinction. D'un côté, ce qu'affirme Sivananda concerne une force qui naît de toute maîtrise de soi, de toute inhibition active. Ici intervient la loi dont nous avons déjà parlé en envisageant, par exemple, le pouvoir de séduction plus subtil et plus efficace que possède le type féminin « chaste ». Il ne s'agit donc pas de la sexualité uniquement. Sivananda reconnaît d'ailleurs que « la colère et la force musculaire peuvent aussi se transformer en *ojas* » [4]. Selon un vieil enseignement ésotérique, la maîtrise de toute pulsion — même d'une pulsion purement physique — ayant une certaine intensité, libère une énergie plus haute et plus subtile ; et il en est nécessairement ainsi de la pulsion et du désir sexuels. On range parmi les effets de l'accumulation de l'*ojas* la formation d'une « aura magnétique » spéciale ; de l'homme qui a cette aura, on peut dire que « sa personnalité inspire une sorte de crainte sacrée », qu'il est capable d'influencer les autres par le discours ou par le regard, et ainsi de suite. Mais cette même énergie, l'*ojas* ou *ojas-çakti*, peut aussi être utilisée pour la contemplation et la réalisation spirituelle [5].

Nous pouvons ajouter à ce sujet que la chasteté à laquelle se soumettaient, dans différentes traditions, mais souvent parmi les populations sauvages, les guerriers, se rapporte sans doute au même ordre d'idées. Il ne s'agissait pas tant d'épargner des énergies physiques, que d'accumuler une force en quelque sorte surnaturelle, magique, analogue à l'*ojas*, qui venait compléter les forces naturelles du combattant. Ce contexte est par exemple explicite dans un célèbre épisode du *Mahâbhârata*.

3. S. Sarasvati, *La pratique de la méditation*, Paris, 1950, p. 276.
4. *Ibid.*, p. 278.
5. *Ibid.*

Il faut maintenant distinguer entre la *vîrya*, la virilité spirituelle — dont il est dit que la perdre ou la disperser mène à la mort, que la retenir et la conserver conduit à la vie — et la notion générique d'*ojas*, force subtile qui peut donc être produite aussi par le contrôle de pulsions élémentaires autres que la pulsion sexuelle. La *vîrya* est mise en relation avec la semence, si étroitement d'ailleurs que dans la terminologie technique et mystique des textes hindous le mot, souvent, désigne indifféremment les deux choses. C'est dans ce cadre que se représente l'idée dont il a déjà été question lorsque nous avons parlé de la « mort suçante qui vient de la femme » : à savoir le fait que, dans une perspective métaphysique et ascétique, c'est moins la simple énergie vitale ou nerveuse qui se disperse dans les unions animales et avides avec la femme, que le principe « être » de l'homme, la virilité transcendante. C'est en fonction de cela que nous avons déjà reconnu dans l'ascète une incarnation supérieure de la virilité. Pareillement, s'accorde avec cette perspective la doctrine spécifique de la transmutation et de l'écoulement vers le haut de la force qui, dans l'usage naturaliste du sexe, s'écoule vers le bas : dans le domaine que nous devons étudier ici, cela se produit par la pratique de la chasteté, puis par la pratique opérant un changement de polarité dans l'énergie sexuelle. Ainsi s'explique également le fait que le précepte de chasteté n'est pas observé seulement dans l'ascèse, mais dans le domaine de la magie opérative ; Éliphas Levi dit à juste titre que, pour le « mage », rien n'est plus fatal que le désir de la volupté. La finalité purement technique, extramorale, du précepte de continence ressort donc bien clairement ici : la force obtenue par inhibition et par transmutation de l'énergie sexuelle en une virilité transcendante, peut aussi être employée à des fins « mauvaises ». Le précepte de chasteté peut être identique et également rigoureux tant dans les opérations de « magie blanche » que dans les opérations de « magie noire », pour reprendre ces expressions très approximatives et populaires.

52. — *Techniques de transmutation endogène dans le* kundalinî-yoga *et dans le taoïsme*

Une distinction analogue à celle faite plus haut semble s'imposer aussi dans le domaine du Yoga proprement dit. On sait que, contrairement à ce qui est propre à l'ascèse au sens générique ou à la mystique, il s'agit, dans le Yoga authentique, de processus bien contrôlés, de techniques mises en œuvre sur la base d'une connaissance précise des effets et du but à atteindre, techniques validées en outre par une tradition et une expérience séculaires. Mais le Yoga est, fondamentalement, une

doctrine secrète où est en vigueur le principe de la transmission directe. Cela explique pourquoi il n'est pas toujours facile de saisir certains points essentiels de l'enseignement, bien qu'on ait beaucoup écrit récemment en Occident sur le Yoga et bien que de nombreux textes classiques aient été traduits.

Une transformation de la force sexuelle au sens générique de l'*ojas* semble avoir été envisagée et enseignée surtout par le Yoga tel qu'il s'est acclimaté au Tibet. On est en droit de penser que c'est de cela qu'il s'agit lorsqu'il est question de la « chaleur mystique », *tumo*, par référence à une énergie qui peut aussi être employée pour produire des phénomènes extranormaux d'ordre physique et physiologique [6]. On attribue parfois à cette chaleur le rôle d'une force qui réveille la *kundalinî*, mais, ce faisant, on ne dépasse pas l'idée d'un additif, de quelque chose qui sert seulement de moyen, d'instrument. C'est pourquoi il est préférable de se référer aux enseignements spécifiquement hindous, à ceux du *kundalinî-yoga* tantrique, où l'on trouve un cadre doctrinal plus clair de tout l'ensemble.

Au sein du tantrisme, le domaine du Yoga est distingué de celui des pratiques sexuelles dont nous parlerons plus loin : ce sont deux voies qui, tout en menant, sous certains aspects, au même but, conviennent cependant à des hommes diversement qualifiés et orientés, quant à leur nature la plus profonde. Selon la prédominance, chez ceux qui aspirent à dépasser les conditionnements humains, de la qualité *sattva*, c'est-à-dire du principe lumineux de l'« être », ou bien de la qualité *rajas*, qui désigne toute pulsion expansive, la passion, le transport, le feu (l'ardeur), on conseille la voie du Yoga qui exclut la femme ou bien celle des pratiques qui, au contraire, en usent et prennent appui sur elle. Les deux types humains sont aussi désignés, respectivement, comme le type spirituel (« divin », *dîvya*) et le type héroïque *(vîra)* ; ils suivent tous deux la voie « çivaïque », se séparant ainsi de ceux qui se contentent de pratiquer le régime ritualiste de la religion traditionnelle.

Quant à l'esprit du Yoga tantrique, il est très bien caractérisé par cette expression qu'on trouve dans un texte : « Quel besoin ai-je d'une femme extérieure ? J'ai une femme à l'intérieur de moi » [7]. Il est ainsi fait allusion au principe féminin qu'on porte au plus profond de soi et qui

6. Sur ce point, cf. W.Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Londres, 1935.

7. Nous résumerons dans les pages qui suivent ce que nous avons exposé sous une forme plus complète dans notre livre *Le Yoga tantrique*. Les textes que nous citerons sont, en général, différents de ceux que nous avons indiqués dans ce dernier ouvrage. La formule citée trouve une exacte correspondance dans ce passage hermétique : « *Hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultam Evam sive foeminam suam secum circumfert* » (scolie dans Manget, *Bibl. chemyca curiosa*, cit., vol. I, p. 417).

correspond à « notre Diane », à l'« Ève » ou « Hébé occulte » dont parle l'hermétisme occidental. Selon le tantrisme, il s'agit de la Déesse présente dans l'organisme humain sous la forme d'une énergie élémentaire qualifiée par l'expression « celle qui est enroulée » (tel est le sens du mot *kundalinî*). Le Yoga en question examine donc un processus purement interne ; l'union du masculin et du féminin, par conséquent le dépassement de la Dyade, s'effectue dans le corps propre, sans qu'il faille recourir à un autre individu de sexe opposé en tant qu'incarnation et symbole vivant du principe antithétique. Entrent alors en jeu les connaissances d'une physiologie hyperphysique, qui indique des forces subtiles et des éléments à l'œuvre derrière la composition matérielle de l'organisme et sous le seuil de la conscience ordinaire de veille. Il est question, en particulier, de deux courants d'énergie vitale — appelés *idâ* et *pingalâ* — qui chez l'homme commun montent des deux côtés de la colonne vertébrale et qui sont en relation, l'un avec le principe négatif et féminin, l'autre avec le principe positif et masculin, l'un avec la Lune, l'autre avec le Soleil. Ce sont donc des manifestations et correspondances dans le corps humain de la Dyade ou polarité élémentaire. Grâce à des techniques appropriées et délicates, le yogî arrête ces courants, les empêche de suivre les deux directions latérales, fait en sorte qu'ils confluent. Cet arrêt et cette réunion provoquent une fermeture de circuit qui peut donner lieu au réveil de la *kundalinî*.

Nous avons dit que celle-ci représente, pour les Tantras, la Déesse, la Çakti primordiale dans l'homme. C'est la force-vie « lumineuse » qui a organisé le corps et qui continue d'y résider en mode occulte, comme racine de tous les courants vitaux subtils de l'organisme. Si elle est appelée « celle qui est enroulée », c'est pour indiquer que, dans l'existence humaine ordinaire, elle ne se manifeste pas sous sa vraie nature, mais « dort » dans un centre subtil situé à la base de la colonne vertébrale. Sur un plan plus extérieur, il y a une relation essentielle entre la *kundalinî*, le feu du désir et les fonctions sexuelles [8]. La *kundalinî* reste toutefois l'épouse en puissance du mâle primordial, comme l'exprime le symbolisme qui la représente sous la forme d'un serpent enroulé autour du *lingam* — du phallus — de Çiva dans le centre subtil dont on a parlé. Lorsque les deux courants latéraux sont bloqués, la *kundalinî* s'éveille et se « déroule ». Il se produit alors un changement de polarité dans la force basique de l'existence humaine, et la *kundalinî* monte en parcourant un

8. Les textes tantriques disent parfois que la *kundalinî* personnifiée « jouit dans l'amant ». Même des traits hindous d'érotique profane font référence à elle. Un procédé incantatoire destiné à soumettre la femme au pouvoir de l'homme et à la faire succomber sur le plan érotique, prescrit notamment à l'amant d'évoquer mentalement la *kundalinî* dans la poitrine, sur le front et dans la « demeure du dieu de l'amour » (dans la vulve) de la femme désirée. Cf. R. Schmidt, *Indische Erotik*, Berlin², 1910, p. 676-677.

« conduit » axial qui suit la colonne vertébrale et qui est appelé *sushumnâ* (ce conduit est aussi désigné comme « voie de la Çakti » et, dans les textes bouddhiques, comme « voie du *nirvâna* »). Depuis le centre originel qu'elle occupe chez l'homme profane, la *kundalinî* monte jusqu'au sommet par la tête. En règle générale, on attribue à la force ainsi réveillée, par analogie, une nature ignée : c'est pourquoi certains textes décrivent son réveil et son ascension comme un incendie qui brûle tout ce qu'il rencontre, qui détruit tout conditionnement. On peut parler, à cet égard, de la *sushumnâ* comme de la voie foudroyante de l'unité, en tant que l'ascèse est pratiquée dans la perspective d'une réunion du masculin et du féminin, réunion qui est parfaite et absolue au terme de la voie de la *sushumnâ*, au sommet de la tête. Ici se produit l'*excessus*, Çiva et Çakti, le dieu et la déesse s'embrassent et s'unissent, il y a fusion complète et résolution du principe « çakti » dans le principe « çiva », ce qui équivaut à la « Grande Libération », à la réintégration transcendante, au dépassement de l'état dual et, en général, du lien cosmique.

Les références à l'organisme ne doivent pas faire penser à des processus dont le cycle s'épuiserait à l'intérieur de la structure corporelle individuelle. Dans le tantrisme, le corps est « cosmicisé », conçu et interprété en fonction de principes et de pouvoirs qui sont aussi en acte dans le monde et dans la nature, conformément aux correspondances traditionnelles entre macrocosme et microcosme. Chez le yogî, l'ascension de la *kundalinî* entraînerait une série d'expériences suprasensibles, un passage à travers les « éléments » (comme dans les Mystères antiques), ou bien à travers des états multiples de l'Être diversement symbolisés selon les écoles et mis en relation, dans ce Yoga, avec les centres disposés le long de la colonne vertébrale et activés par la *kundalinî* au fur et à mesure que celle-ci les traverse [9].

Dans la forme de Yoga dont nous traitons, la clé de tout le processus, c'est donc l'activation de l'énergie basique, laquelle reste aussi le pouvoir agissant jusqu'à la résolution finale. Ayant en vue la relation que cette force entretient, chez l'homme ordinaire, avec la pulsion sexuelle et la génération animale, un texte dit que la *kundalinî* produit la servitude chez l'ignorant, et la libération chez le yogî [10]. Il s'agit évidemment d'une

9. Un texte dit à propos de la *kundalinî* : « Unis-toi ensuite avec ton époux dans le lotus aux mille pétales, après avoir purifié le chemin de la famille des Puissances, la terre dans la base fondamentale (*Mûlâdhara*), l'eau dans la ville de gemmes (*Manipura*), le feu dans ta propre demeure (*Svâdisthâna*), l'air dans le cœur (*Anahata*), l'éther au-dessus (dans la roue de la pureté, *Visuddhi*), l'intellect dans la roue du commandement (entre les deux yeux, *Ajñâ*) », tous ces centres étant disposés le long de la voie axiale (cité dans G. Tucci, *Théorie et pratique du mandala*, Paris, 1974, p. 134-135).

10. *Hathayogapradîpikâ*, III, 107 ; cf. *Dhyânabindu-upanishad*, 43-47 : le centre où elle réside contrôle, en même temps, « les attachements et le détachement [ascétique] des vivants ».

double polarité ; le mystère de la transmutation et du réveil procède du changement de polarité. Les textes parlent explicitement de la nécessité de sauvegarder la force de la semence, la *vîrya* ; de la « pratique à rebours » (*ujâna-sâdhana*) ; de l'« écoulement vers le haut » (*urdhvaretas*) [11]. Cette opération consistant à « faire s'écouler la semence vers le haut » est déjà mentionnée dans les Upanishads (cf. *Maîtri-upanishad*, VI, 33 ; *Mahânarayâni-upanishad*, XII, 1), ainsi que dans le Hatha-Yoga en général. On lit dans la *Dhyânabindu-upanishad* (86) : « Celui dont la semence reste dans le corps n'a plus à craindre la mort », et il est dit dans la *Candilya-upanishad :* « Ou l'on parvient à conquérir le *bindu*, ou bien le Yoga échoue », *bindu* étant l'un des termes qui désignent la force de la semence, la *vîrya*. Selon l'enseignement et le symbolisme tantriques, tant que dort la *kundalinî*, elle barre l'accès à la voie centrale, à la *sushumnâ*, ce qui revient à dire que la force orientée dans le sens de la sexualité courante constitue un obstacle pour le processus qui, au lieu de conduire à la génération animale, devrait mener à la renaissance initiatique. Aussi bien la *kundalinî* endormie est-elle parfois représentée de façon telle qu'elle obstrue l'orifice du phallus de Çiva, interdisant ainsi l'émission de la semence de la renaissance. Il est dit par ailleurs que lorsque l'énergie vitale ne circule plus dans les deux canaux latéraux (cas de l'homme ordinaire), mais, ayant déjoué l'obstruction, s'engage dans le « conduit » central, dans la *sushumnâ*, le conditionnement temporel est suspendu et que « flamboie le feu de la mort ». Il se produit donc une rupture de niveau analogue à la crise que de nombreuses traditions appellent précisément la « mort initiatique ». Un hymne à la Déesse, qui en l'occurrence se manifeste, dit : « Ô Toi qui montes comme une traînée de foudre ! » [12]. Il est donc naturel que les pratiques en question ne soient pas exemptes de graves dangers ; les textes précisent que celui qui réveille la *kundalinî* sans avoir la qualification requise et les connaissances d'un vrai yogî, peut non seulement subir des troubles sérieux, mais sombrer dans la folie et mourir (de mort effective, non initiatique). C'est pourquoi sont indiquées, comme préparation indispensable au *kundalinî-yoga*, les plus sévères disciplines de maîtrise de soi, de concentration mentale, de purification. Seul l'homme qui a réalisé en soi sa vraie nature de Çiva est à même de n'être pas détruit lorsqu'il dénude, réveille et rend la Déesse agissante. Un texte nous offre précisément le symbolisme suivant : une veuve (qui représente la force à son état de séparation d'avec l'Un dans la phase

11. Un principe de l'école des Nâtha Siddhas est : « Celui qui ne connaît pas le secret de ce procédé d'inversion, ne peut pas obtenir la vie éternelle » (S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, 1946, p. 266).
12. A.-E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., p. 35.

descendante, où tout se passe comme si elle n'avait plus de mâle) assise près de deux fleuves, lesquels figurent les deux courants (*idâ* et *pingalâ*) qui reflètent dans l'organisme humain le principe de la Dyade ; le texte ajoute que cette veuve doit être dénudée par la violence et possédée. Après quoi elle conduira à la suprême demeure [13].

Pour atteindre son objectif, le *kundalinî-yoga* emploie dans une très large mesure la technique de la respiration associée à des postures magiques spéciales (*âsana*) du corps ; un certain régime de la respiration, qui comprend aussi la suspension complète de celle-ci, est réputé capable de favoriser de façon appropriée un changement dans le cours habituel des énergies subtiles de l'organisme.

Étant donné le caractère du présent ouvrage, nous nous limiterons, au sujet du *kundalinî-yoga*, à ces aperçus sommaires, renvoyant, pour une information plus complète, à notre ouvrage déjà cité. Nous nous sommes référé à ce Yoga comme à un exemple typique et bien attesté de méthode « endogène » ayant pour prémisse un régime de chasteté absolue. Ici, la force dont la femme est éminemment l'incarnation et le véhicule dans le monde conditionné, à savoir la Çakti, est éveillée en elle-même, sous la forme de la *kundalinî* ; pareillement, c'est en elles-mêmes que sont réalisées l'étreinte magique et la théogamie, après qu'une ascèse préliminaire a mené le yogî à assumer le principe opposé, le principe du mâle absolu ou transcendant, la nature çivaïque : le Vajradhara (le « Porteur-de-Sceptre »), selon la dénomination tibétaine.

On rencontre aussi le mystère de la transmutation dans d'autres traditions secrètes ; le taoïsme le connaît, de même que, souvent, l'alchimie, tant occidentale qu'orientale, dont le jargon symbolique fait allusion à ce mystère et aux techniques qui s'y rapportent, et non pas à la problématique transmutation de substances métalliques. En raison précisément de la polyvalence potentielle de tout symbolisme ésotérique, dans l'hermétisme alchimique le schéma des opérations fondamentales est tel qu'il admet aussi une interprétation en termes de techniques sexuelles. Mais cette interprétation n'est pas la seule et n'est pas non plus obligée ; au contraire, depuis l'âge d'or de cette tradition, et si l'on excepte, peut-être, Nicolas Flamel, on n'a pas connaissance de maîtres qui auraient vraisemblablement opéré sur ce plan, en recourant à des femmes. C'est pourquoi nous ne ferons qu'accessoirement allusion, plus loin, à cette interprétation, lorsque nous étudierons certains témoignages d'auteurs modernes qui ont partiellement fait usage du symbolisme hermétique, non sans rapport, précisément, avec les réalisations dont nous parlons. En revanche, une interprétation purement initiatique de l'*opus transformatio-*

13. *Hathayogapradîpikâ*, III, 109.

nis excède les limites de notre sujet ; elle a d'ailleurs fait l'objet d'un autre de nos livres [14].

En ce qui concerne le taoïsme opératif extrême-oriental, il faut procéder à la même distinction que celle faite pour le tantrisme, car ici aussi une espèce de transmutation endogène de type yoguique s'oppose à une série de pratiques expressément sexuelles. Nous reviendrons sous peu sur ces dernières. Au sujet de la transmutation endogène, les références à la sexualité comme matière première ne sont pas toujours claires. Nous nous contenterons donc d'un aperçu, fondé sur les enseignements contenus dans un texte assez tardif, le *T'ai I Chin hua Tsung chih*, traduit dans plusieurs langues européennes sous le titre *Le Mystère de la Fleur d'Or* [15], et ce en raison des correspondances intéressantes que présentent ces enseignements avec le *kundalinî-yoga* hindou.

Ce texte taoïste part lui aussi de la dualité primordiale — celle du *yang* et du *yin*, selon les désignations chinoises — telle qu'elle est inscrite dans un seul individu et non dans deux personnes de sexe opposé. Chez l'homme, le *yang* — le principe masculin — est présent sous la forme de l'élément lumineux *hun*, localisé dans la tête et, précisément, entre les deux yeux ; le *yin*, le principe féminin, est présent sous la forme de l'élément obscur *p'o*, localisé dans la partie inférieure du corps, dans une région appelée « espace de la force », ce qui nous renvoie à l'idée du féminin compris comme *çakti*. Dans l'enseignement chinois, la dualité est aussi celle du *hsing* et du *ming*, termes traduits par « être » et « vie », et qui se rapportent donc à l'un des aspects le plus importants de la Grande Dyade. Il est dit qu'avec la naissance dans l'existence individuelle, « être et vie se séparent et ne se revoient plus depuis cet instant », si, bien entendu, n'interviennent pas les techniques initiatiques exposées dans le texte, et qui visent à ramener le centre de l'être humain au « Grand Pôle » (*T'si chi*) ou « Grand Un », ou encore « état sans dualité » (*wu chi*), lequel réunit en soi l'être et la vie, le *yang* et le *yin*.

La condition de l'homme ordinaire est celle d'un être en qui « le Centre n'est plus défendu » : le principe féminin *yin* (dit aussi « âme inférieure ») y soumet le principe masculin *yang* (également dénommé « âme supérieure »), l'obligeant à le servir et l'orientant vers l'extérieur. Cette direction vers l'extérieur est dite « rectiligne irréversible » (comme chez quelqu'un qui se sentirait irrésistiblement poussé en avant) ; elle

14. Cf. J. Evola, *La tradition hermétique* [3], éd. Traditionnelles, Paris, 1975.

15. Les traductions allemande et italienne de ce texte sont précédées d'une introduction du psychanalyste C.G. Jung qui en fausse complètement le sens. On trouve une longue analyse de ce texte dans l'ouvrage collectif *Introduzione alla Magia*, Rome, 1956, vol. II, p. 422 sq ; cf. également E. Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, in *Eranos-Jahrbuch*, 1943.

implique la dispersion et la dissipation de l'énergie vitale et de la « semence originelle ». Le point de départ de la réintégration, c'est donc une intervention destinée à faire se replier l'énergie sur elle-même, à « faire circuler (ou cristalliser) la lumière », et à cette fin sont envisagées des pratiques de concentration spirituelle (la « contemplation fixe », *chih kuan*), ainsi que, comme dans le Yoga, des pratiques respiratoires. Une fois le changement de direction obtenu, lorsque la compulsion rectiligne vers l'extérieur a été bloquée et remplacée par un mouvement à rebours, puis par un mouvement dit de « rotation », d'autres pratiques visent à faire descendre la conscience jusqu'à l'« espace de la force ». Alors se produisent la rupture de niveau et l'union des deux principes opposés, dans le sens, toutefois, d'une « distillation du *yin* en *yang* pur ». Au rétablissement de l'état originel « sans dualité », également désigné comme l'« éclosion de la Fleur d'Or », est associée la naissance du *kuei* : terme qu'on peut traduire par « être divin actif ». Il n'est pas sans intérêt de remarquer que l'idéogramme de *kuei* est aussi celui de la foudre ; nous avons déjà rappelé la relation établie par d'autres traditions entre le mystère de la réintégration, le nombre trois et la foudre.

La prise de possession et la conservation de la « semence originelle » sont un thème central de ces enseignements. Mais dans le texte auquel nous faisons référence, seules quelques rares allusions permettent de penser que cette semence est l'équivalent de la *vîrya* hindoue, qu'elle entretient donc un rapport spécifique avec la force secrète de la virilité, ordinairement captée par la femme au moment où, dans l'acte amoureux, la semence masculine se déverse dans sa chair la plus intime. A un endroit du texte, le principe fondamental de la magie sexuelle, celui de la transformation en chose salutaire de ce qui, pris en soi, aurait un caractère de toxique, est clairement énoncé. Il est dit en effet : « On fait ici allusion à l'union sexuelle de l'homme avec la femme, d'où naissent des fils et des filles. L'insensé gaspille le joyau le plus précieux de son corps en plaisirs sans frein et ne sait pas conserver son énergie séminale, dont l'épuisement provoque l'écroulement du corps. Les sages n'ont qu'un moyen pour conserver la vie : anéantir le plaisir et garder la semence »[16]. En l'occurrence, on pourrait cependant penser, tout d'abord, à une finalité différente de celle que nous avons déjà étudiée : c'est-à-dire plus à une sorte d'existence prolongée conforme au symbolisme des élixirs alchimiques de longévité (thème qui revient très souvent dans le taoïsme), qu'à la réintégration initiatique de la personne ; en second lieu le texte, rapportant ce qu'on attribuait à un ancien maître, P'êng, à savoir qu'il se serait servi de femmes pour obtenir l'élixir, affirme qu'il n'est pas question d'une véritable union sexuelle, mais de la conjonction et de la sublimation

16. *Il Mistero del Fiore d'Oro*, tr. it., p. 151.

des deux principes : celui de la lumière cristallisée *yang* et celui de la force humide *yin*. Le plan auquel se rapportent des enseignements de ce genre semblerait donc être essentiellement celui des processus endogènes, où le mystère de la transmutation s'accomplit directement à l'intérieur d'un seul être (« dans un seul vase », pour reprendre l'expression hermétique), et non par des opérations réclamant l'union avec une femme (« opération à deux vases »). Nous parlerons bientôt de textes taoïstes plus anciens où cette deuxième possibilité est explicitement considérée ; mais dans ce cas aussi, les présupposés doctrinaux ne sont pas différents de ceux que nous venons d'indiquer en nous référant aux enseignements du *Mystère de la Fleur d'Or*.

53. — *Le sexe dans la Kabbale et dans les Mystères d'Éleusis*

Le domaine qu'il nous reste à examiner est celui de techniques utilisées dans l'intention d'obtenir une rupture de niveau extatique, mystique ou initiatique au moyen de l'union sexuelle effective de l'homme et de la femme : union prise comme telle ou accompagnée d'un régime particulier. Nous ferons en outre brièvement allusion à des applications possibles de magie « opérative » que certains milieux ont envisagées, plus ou moins dans le même contexte.

Ce domaine se différencie de celui, déjà traité, de la sacralisation et des unions rituelles en ce qu'il met l'accent moins sur la réalisation de symboles et d'analogies cosmiques que sur l'expérience pure. Ce n'est pas à dire qu'une chose est exclusive de l'autre ; au contraire, nous verrons que le régime des évocations et des transmutations constitue souvent la prémisse rigoureuse des techniques dont il s'agit. Mais, fondamentalement, le but est autre : il n'est pas question de la sacralisation et de la participation qui peuvent se produire même dans des cadres génériques institutionnels et cultuels ; il est question d'un fait brut de l'expérience individuelle grâce auquel peut avoir lieu, comme dans le Yoga, un déconditionnement du Moi. Ici, tout ce que nous avons déjà rencontré dans l'amour sexuel profane, en matière de transcendance partielle ou obligée, est directement envisagé, assumé, activé et renforcé. Au sujet des matériaux documentaires, on peut ajouter à ce qui a transpiré des traditions secrètes de plusieurs cultures les données les plus sérieuses et les plus crédibles contenues dans certains écrits provenant de milieux où des connaissances et pratiques du même type semblent s'être transmises jusqu'à nos jours.

A titre introductif, nous mentionnerons les idées qui, dans l'ésotérisme hébraïque et surtout dans le hassidisme, mènent déjà vers ce

domaine. On lit dans le *Zohar* (I, 55 *b*) : « Le Saint — qu'Il soit béni — n'élit pas domicile là où le mâle et la femelle ne sont pas unis ». Une parole talmudique affirme : « Trois choses portent en elles une trace de l'au-delà : le soleil, le Sabbat et l'union sexuelle » [17]. Toujours dans le *Zohar* (III, 81 *a*), on lit : « Le Roi [Dieu] ne cherche que ce qui lui correspond. C'est pourquoi le Saint — qu'Il soit béni — réside en celui qui [comme Lui] est un. Quand l'homme, en sacralité parfaite, réalise l'un, Il [Dieu] est en cet un. Et quand donc l'homme est-il un ? Quand l'homme et la femme sont sexuellement unis (*sivurga*)... Viens et vois ! Au moment où l'être humain, en tant que mâle et femelle, se retrouve uni, veillant à ce que ses pensées soient saintes, il est parfait et sans tache, et il est dit un. L'homme doit faire en sorte que la femme jouisse à ce moment-là, qu'elle ne soit avec lui qu'une seule volonté, et tous deux, unis, ne doivent penser qu'à cela. Il nous a donc été enseigné : "Celui qui n'a pas pris femme, c'est comme s'il n'était qu'une moitié" (*Jebamoth*, 83). Mais si homme et femme s'unissent, s'ils deviennent un, corps et âme, alors l'être humain est dit un et le Saint — qu'Il soit béni — prend domicile dans cet un et engendre, à travers lui, un esprit saint » [18].

Partant de ces vues dans lesquelles on retrouve le thème de l'androgyne, certains courants secrets du kabbalisme ont pratiqué des formes de magie sexuelle. On peut considérer comme l'affleurement d'un de ces courants ce qui a transpiré au sujet de la secte des Sabbataïques *, non sans relation, aussi, avec les doctrines défendues par Jacob Frank. L'« avènement du Messie » reçoit en l'espèce une interprétation ésotérique : ce n'est pas un phénomène historique ou collectif, mais le symbole du réveil intérieur individuel, de l'illumination qui libère et mène au-delà de la Loi. A cela s'associe le thème spécifiquement sexuel, en tant que la force mystique du Messie est placée dans une femme ; on affirme aussi que le mystère de l'illumination et du salut ne s'accomplit que par l'union sexuelle avec une femme. Frank enseigne précisément : « Je vous dis que tous les Juifs se trouvent dans un grand malheur parce qu'ils attendent la venue du Sauveur et non celle de la Femme ». En raison d'une certaine interférence avec la doctrine de la Shekinah, cette Femme, ou Vierge, finit par s'identifier totalement à l'archétype féminin, à la Femme une présente dans chaque femme et transcendant chaque femme, car il est

17. *B'rachoth*, 57*b*, cité dans M. D. Langer, *Die Erotik in der Kabbala*, Prague, 1923, p. 30.

18. Sur ce passage du *Zohar*, cf. M.D. Langer, *Op. cit.*, p. 23.

* « Nous utiliserons ce terme pour désigner ce qui a trait à Sabbataï Zevi, sabbatien ayant trait à une secte chrétienne du IVe siècle, sabbataire à une secte du Ier siècle, sabbatique à l'observance du Sabbat », écrit le traducteur du livre de David Bakan, *Freud and the Jewish Mystical Tradition* (tr. fr. : *Freud et la tradition mystique juive*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1977, p. 89, note infrapaginale) — [N.D.T.].

dit : « Elle a en son pouvoir de nombreuses jeunes femmes qui, toutes, reçoivent d'elle leur force, d'où il suit qu'elles perdent tout pouvoir si la Vierge les abandonne ». Pour Frank, celle-ci « est une porte de Dieu, par laquelle on entre en Dieu », et il ajoute : « Si vous étiez dignes de prendre cette Vierge, en qui réside toute la force du monde, vous seriez aussi en mesure d'accomplir l'Œuvre, mais vous n'êtes pas dignes de la prendre ». Par Œuvre, on entend ici la célébration d'un mystère sexuel, orgiaque, dont il est dit : « Au moyen de cette Oeuvre, nous nous approchons de la chose qui est entièrement nue et dévêtue, et c'est pourquoi il nous faut l'accomplir ». Peut-être y a-t-il ici une correspondance avec la « vision de la Diane nue » dont nous avons parlé ; quoi qu'il en soit, de la grâce accordée par cette Vierge kabbalistique, procéderaient divers pouvoirs et réalisations, selon le « degré » de chacun [19]. Des idées de ce genre doivent avoir entretenu quelque relation avec un enseignement initiatique originel [20], mais dont la divulgation finit par conduire à des abus et à des déviations : cela se vérifia précisément dans le sabbataïsme où, entre autres choses, la doctrine du « mystère messianique de l'éveil » et de la réalisation de l'Un semble avoir donné lieu à des orgies à finalités mystiques centrées sur une jeune femme nue, qui était adorée sous différentes formes de sexualité aberrantes. On a vu dans ces orgies, avec raison, une reviviscence déformée d'anciens cultes de la Déesse, par exemple ceux d'Ishtar. Comme chez les Kaulas tantriques et les « Frères du Libre Esprit » médiévaux, revient, dans ces courants hébraïques se servant de la femme et du sexe, le thème de l'impeccabilité de l'Illuminé, par référence à la doctrine kabbalistique sur le principe, présent dans l'être humain, qui ne peut pas être puni, quoi que fasse celui-ci, car s'il l'était, « ce serait comme si Dieu se punissait lui-même ».

En ce qui concerne l'Antiquité classique, on peut dire que dans les Mystères qui y étaient les plus célébrés, à savoir ceux d'Éleusis, l'union sacrée n'avait pas seulement une valeur générique liée aux hiérogamies symboliques et rituelles ; elle renvoyait au mystère de la renaissance dans un contexte qui, à l'origine, se servait très vraisemblablement de la sexualité comme d'un moyen ; et là aussi, le principe féminin, la femme

19. Sur cela, cf. M.D. Langer, *Op. cit.*, p. 30-44.

20. Du reste, il semble que le kabbalisme n'ignorait pas certaines pratiques apparentées à celles du Yoga hindou, fondées sur la physiologie mystique ou hyperphysique : on estime que sont présents dans le corps humain les *sephiroth*, à savoir les principes métaphysiques étudiés par la Kabbale et disposés comme un arbre à trois colonnes ; et de même que dans le Yoga il est question de deux courants latéraux à unir pour faire parcourir à la force résultante la direction axiale, de même on envisage ici l'union des *sephiroth* correspondant au principe masculin et au principe féminin, au Père et à la Mère, à l'Époux et à l'Épouse, à la Droite et à la Gauche, dans le courant central qui comprend les *sephiroth* appelés Kether (Couronne), Tiphereth (Beauté), Yesod (Base) et Malkuth (Règne).

divine, étaient mis au premier plan. La teneur des témoignages de certains auteurs chrétiens sur ce sujet ne peut pas être attribuée uniquement à la volonté de dénigrer ou à un puritanisme scandalisé. Clément d'Alexandrie, Théodoret et Psellos s'accordent pour affirmer que, dans ces Mystères, l'organe féminin, appelé par euphémisme et mystiquement κεὶς γυναιεῖος, était présenté aux regards des impétrants, comme pour leur indiquer le moyen nécessaire à l'accomplissement du mystère. Parlant de Déméter, déesse de ces Mystères, Grégoire de Nazianze dit qu'il a honte d'être contraint d'« exposer à la lumière du jour les cérémonies nocturnes d'initiation » et de se pencher sur ceux qui « font des obscénités un Mystère » ; il cite aussi un vers où Déméter est décrite comme *anasyamété* (comme montrant son sexe en soulevant ses vêtements), prête à « initier ses amants à ces rites qui, aujourd'hui encore, sont célébrés symboliquement » [21]. Tout cela permet précisément de supposer que le sens de la cérémonie mystérique symbolique, restée seule au premier plan à l'époque la plus tardive, consistait à rappeler, au-delà même des hiérogamies rituelles et de l'union sexuelle du prêtre avec la prêtresse (union seulement simulée par la suite), le mystère de la résurrection tel qu'il peut se produire à travers le sexe et la femme, celle-ci étant considérée comme une incarnation de la Déesse. Ainsi à Éleusis : après que le rite de l'union avait été accompli dans l'obscurité, on allumait une grande lumière et le hiérophante annonçait, d'une voix retentissante : « La grande Déesse a accouché du Fils sacré, la Forte a engendré le Fort ». Dans l'un des principaux témoignages [22], l'épi montré à ce moment-là aux époptes comme symbole de la renaissance sacrée et initiatique, est étroitement associé à l'homme primordial androgyne, à l'άρσεθηλυς, et à sa renaissance. Il est dit : « Auguste est en effet la génération spirituelle, céleste, d'en haut, et fort est celui qui a été ainsi engendré ». Il est donc possible que l'Antiquité méditerranéenne ait connu, dans le cadre du Mystère de la Grande Déesse, la doctrine secrète de l'initiation sexuelle et que ce que nous savons des Mystères d'Éleusis ait été une simple transposition de cette doctrine sur le plan cultuel et spirituel, sans un recours effectif à la sexualité, mais avec l'emploi, au contraire, d'autres techniques initiatiques et mystériques qui devaient elles-mêmes s'affaiblir progressivement, au point qu'en dernier lieu ces Mystères se ramenèrent à l'équivalent d'un culte religieux ouvert pratiquement à tout le monde.

Pour recueillir des matériaux spécifiques sur les techniques sexuelles, il faut se tourner vers l'Orient et, tout d'abord, vers le tantrisme, sous le

21. *Orat. IV contra Julian.*, I, 115. Cf. U. Pestalozza, *La religione mediterranea*, cit., p. 217 sq, 271, 300-301, 306.

22. Hippolyte, *Philos.*, V, i, 8.

second des aspects indiqués plus haut, l'aspect lié à la « Voie de la Main Gauche » et au « rituel secret ». Celui-ci, on l'a vu, est réservé aux hommes dont la qualification, plus que purement spirituelle, est « virile » ou « héroïque » (*vîra*), et qui sont aussi *dvandvâtîtâ* : qualifiés de telle sorte qu'ils peuvent ne pas tenir compte de toute paire d'opposés, bien et mal, mérite et faute, et de toute autre opposition analogue de valeurs humaines.

54. — *Les pratiques sexuelles tantriques*

Dans l'Introduction, nous avons déjà signalé que les Tantras offrent une espèce de perspective historique sur l'orientation qui les caractérise. Si l'on part de la conception d'une involution croissante qui s'est réalisée dans notre cycle d'humanité à travers la succession de quatre âges ; si l'on admet que nous nous trouvons désormais dans le dernier de ces âges, dans l'« âge sombre » (*kali-yuga*) — époque de dissolution, de prédominance des forces élémentaires, où la Çakti est comme déliée de tout, tandis que la spiritualité des origines a été presque totalement perdue —, la voie réputée capable de répondre à cette situation est celle qu'on pourrait résumer par la formule « chevaucher le tigre ». C'est comme dire qu'il ne faut pas éviter une force dangereuse, ni même s'y opposer directement, mais se greffer sur elle en tenant bon, dans l'idée d'avoir finalement le dessus. Les Tantras, dans cette optique, estiment que le lien du secret, qui s'imposait autrefois pour les doctrines et les pratiques de la « Voie de la Main Gauche » à cause de leur caractère périlleux et de la possibilité d'abus, d'aberrations et de déformations, est périmé [23]. Le principe fondamental de l'enseignement secret, commun tant aux Tantras hindouistes qu'aux Tantras bouddhiques (ceux-ci définissant essentiellement le Vajrayâna), c'est la nature transformable du poison en remède ou « nectar » ; c'est l'emploi, à des fins de libération, des forces mêmes qui ont conduit ou qui peuvent conduire à la chute et à la perdition. Il est précisément affirmé qu'il faut adopter « le poison comme antidote du poison ». Un autre principe tantrique, c'est que « fruition » et « libération » (ou détachement, renoncement) ne s'excluent pas nécessairement, contrairement à ce que pensent les écoles unilatéralement ascétiques. On se propose comme but de réaliser les deux choses à la fois, donc de pouvoir alimenter la passion et le désir tout en restant libre. On avait estimé autrefois que des enseignements de ce genre ne devaient pas être

23. Cf. *Mahânirvâna-tantra*, IV, 80 ; VIII, 203 ; *Kâlîvilâsa-tantra*, V, 13 sq.

révélés à tout un chacun. Un texte avait précisé qu'il s'agit d'une voie « aussi difficile que le fait de marcher sur le fil de l'épée ou de tenir en bride un tigre » [24]. En fonction de tout cela, établir dans quelle mesure les méthodes tantriques sont vraiment adaptées à nos temps, où la très grande majorité des hommes et des femmes sont totalement privés de la qualification requise pour affronter de tels risques, est une chose qui mériterait réflexion. De toute façon, à ceux qui penseraient que le tantrisme offre un commode alibi spirituel pour s'abandonner à ses instincts et à ses sens, il faudrait rappeler que tous ces courants supposent une consécration et une initiation préliminaires, le rattachement à une communauté ou chaîne (*kula*) d'où tirer une force protectrice, dans tous les cas une ascèse *sui generis*, une discipline énergique de maîtrise de soi chez celui qui entend se livrer aux pratiques dont nous allons parler. Il faut du reste remarquer que les conditions n'étaient pas différentes dans d'autres courants qui proclamèrent, eux aussi, l'anomie, la liberté de l'esprit par rapport à tout lien et à toute norme de la morale ordinaire, mais seulement au terme d'une voie très ardue. Il en fut ainsi chez les Ismaéliens de l'époque du « Vieux de la Montagne », et chez les « Frères du Libre Esprit », les Béghards et les Ortlibiens, dont on a dit : « Avant d'arriver au point où toute jouissance leur était permise, ils se soumettaient aux plus dures épreuves ; leur vie ressemblait à celle des Ordres les plus rigoureux ; ils aspiraient à briser leur volonté, à anéantir leur personne pour la retrouver comme une pure gloire en le resplendissement divin... Il fallait prier, méditer, s'exercer dans les actes auxquels on répugnait le plus. Mais lorsqu'on était parvenu à la liberté de l'Esprit, tout devenait permis » [25].

Les origines du tantrisme nous renvoient souvent au substrat archaïque de l'Inde aborigène, avec le thème central des déesses de type çaktique, mais aussi avec un ensemble de pratiques et de cultes magiques. Dans un domaine qui confine à la sorcellerie, certaines formes obscures de tantrisme réapparaissent dans des rites où l'homme cherchait, en vue d'obtenir des pouvoirs spéciaux, à capter certaines entités féminines élémentaires — *yakshinî*, *yoginî*, *dakinî* —, parfois considérées comme les servantes de la déesse Durgâ, parfois comme des émanations de celle-ci, mais avec une fréquente interférence de thèmes animistes. Il s'agissait de

24. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, cit., p. 591, 619.

25. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVᵉ siècle*, Paris, 1900, p. 121, 119-120. Cf. aussi p. 72-73 : « On comprend pourtant que ces deux formes opposées de la vie morale, l'orgie et le renoncement, aient toutes deux une signification religieuse ; elles prétendent glorifier Dieu, l'une en reproduisant l'exubérance de sa puissance créatrice, le débordement de son aveugle fécondité, l'autre, en lui sacrifiant tout ce qui n'est pas lui-même, en suivant le mouvement par lequel il se replie sur lui-même, vers la source de son énergie ».

fasciner et de soumettre ces entités au moyen de sortilèges dans la personne d'une femme réelle, en s'enivrant et en possédant charnellement cette femme dans des lieux sauvages, des cimetières ou des forêts [26]. Dans ces pratiques, c'est donc le régime des évocations — étudié par nous sous ses multiples variantes au chapitre précédent — qui revient, fût-ce sous une forme grossière ; à cette différence près, toutefois, que l'expérience sexuelle concrète vient maintenant s'y insérer. La jeune femme qui doit être d'abord « démonisée », puis violée, tout en constituant le centre de ces rites obscurs, joue aussi un rôle fondamental dans les formes supérieures de magie sexuelle tantrique et « vajrayânique ».

L'idée d'un couple humain qui se transforme en incarnation momentanée du couple divin éternel passe, dans ces formes, du plan rituel générique des hiérogamies au plan opératif. Les principes ontologiques de Çiva et de Çakti, ou d'autres divinités équivalentes, principes présents dans le corps de l'homme et de la femme, doivent être assumés ; il faut parvenir, dans l'ordre rituel et sacramentel, à un état où l'on réalise sa nature la plus profonde, l'homme se sentant effectivement « Çiva », la jeune femme « Çakti ». Telle est la condition d'une union sexuelle qui cesserait d'avoir un caractère seulement physique et charnel, pour prendre un caractère magique, son centre de gravité se déplaçant sur le plan subtil (celui déjà envisagé lorsqu'il fut affirmé que le phénomène magnétique de tout amour ou désir sexuel intense consiste en une « ivresse ou congestion de lumière astrale »), son *climax* et son extase suprême correspondant à la rupture de niveau de la conscience individuelle et à la réalisation brusque de l'état non-dual [27]. C'est le cas-limite de la « voie du désir » — *kâmamârga* —, qui a trouvé sa place dans la tradition hindoue, à côté des autres voies de libération, de la voie de la connaissance, de la voie de l'action, etc.

Examinons de plus près ces aspects de la pratique tantrique [28]. Le point de départ, c'est la capacité de sentir ou de percevoir de façon particulière la nature féminine, ce qui renvoie à ce que nous avons déjà dit au sujet de la nudité de la femme. Si chaque femme, pour ces écoles, incarne la Çakti ou Prakritî, une femme nue exprime rituellement cette même force à l'état pur, élémentaire, premier, non lié à une forme, non voilé par l'individuation ; en ôtant chacun de ses vêtements, c'est comme Si la femme offrait aux regards cette essentialité. Aussi bien Eliade a-t-il raison d'écrire : « La nudité rituelle de la *yoginî* a une valeur mystique

26. *Prapañcasâra-tantra*, VII, 103-111 ; L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux*, Paris, 1898, p. 138.

27. Cf. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., p. XXXVII et chap. V, p. 155-156.

28. Pour plus de détails et des citations plus nombreuses, quant à ce qui suit, nous renvoyons au chapitre VII de la deuxième partie de notre livre *Le Yoga tantrique*.

intrinsèque : si, devant la femme nue, on ne découvre pas dans son être le plus profond la même émotion terrifiante qu'on ressent devant la révélation du Mystère cosmique, il n'y a pas de rite [dans l'union avec elle], il n'y a qu'un acte profane, avec toutes les conséquences [négatives] que l'on sait » [29], parce qu'alors l'usage de la femme, au lieu de relâcher la chaîne qui lie à l'existence conditionnée, la renforcera. Cette condition subjective, à laquelle s'associe un régime de visualisation intense — c'est-à-dire de projection mentale sur la femme d'une image cultuelle vitalisée — a pour contrepartie, dans les formes les plus élaborées du tantrisme de la Main Gauche, un procédé objectif à sa façon, désigné par le terme technique *âropa* ; ce mot signifie « établissement d'une qualité différente », donc, au sens rigoureux, transsubstantiation, dans l'acception qu'a ce terme pour désigner, dans le christianisme, le mystère des espèces eucharistiques, mystère opéré par le prêtre et qui produirait en elles la présence réelle du Christ. L'auteur hindou que nous avons déjà cité dit à ce sujet que, grâce à l'*âropa*, la forme physique (*rûpa*) n'est pas niée, mais que chacun de ses atomes est compénétré par le *svârûpa*, c'est-à-dire par l'élément primordial non physique qui en constitue ontologiquement l'essence [30]. Cela s'applique donc à la femme. La personne qualifiée pour la pratique sexuelle est une jeune femme dûment initiée, versée dans l'art des postures magiques (*mudrâ*), et dont le corps a été réveillé et rendu vivant par le *nyâsa* [31]. Celui-ci est un procédé sacramentel par lequel un « fluide divin » est imposé, introduit ou ravivé en différents points du corps (les « points de vie »). Nous pouvons voir là un équivalent de la « démonisation » de la femme mise en œuvre dans les pratiques ténébreuses dont il a été question plus haut, en tant que renforcement du fluide naturel qui, chez la femme courante, alimente le magnétisme sexuel et se trouve à la base de la fascination qu'elle exerce. Par ailleurs, l'une des désignations des jeunes femmes pratiquant ces rites, est *mudrâ* ; elle a laissé perplexes les orientalistes, et pourtant son sens est assez clair. *Mudrâ* (littéralement : « sceau ») est le nom des postures ou gestes magico-rituels dont se servent les yogîs pour activer le circuit — ou pour provoquer la fermeture de circuit — de certains courants d'énergie subtile de l'organisme. Durant l'étreinte magique, la femme remplit cette fonction de façon éminente : d'où (peut-être en relation, aussi, avec les *mudrâ* au sens propre, avec les positions spéciales qu'elle prend durant l'acte amoureux) le transfert à la femme de la même dénomination.

La jeune femme qui participe à ces pratiques se différencie des

29. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1968, p. 258.

30. Cf. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. XV, 156.

31. L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, cit., p. 131-132.

femmes employées dans les simples rites de promiscuité orgiaque. Nous allons voir, d'ailleurs, que le régime de l'étreinte, dans l'un et l'autre cas, n'est pas le même. Tout comme on parla, chez les « Fidèles d'Amour », de la « dame du miracle », de même on parle ici de la « femme d'exception » (*viçesha rati*) qui s'est incorporé la substance même de la femme transcendante ou divine : Râdhâ, Durgâ, Candalî, Dombi, Sabaja-Surdarî, etc. (parfois identifiée à la *kundalinî* sous la forme personnifiée d'une déesse) ; c'est avec elle, et non avec une femme commune, avec la *sâmânya rati*, que peut être atteint, dans l'étreinte, ce que certaines écoles appellent le *sahaja*, l'état primordial non-dual qui, dès cette vie, produit la libération [32]. Il ne s'agit pas, cependant, de quelque chose comme une vague idéalisation de la femme utilisée. Des milieux de ce genre exaltent même parfois, voyant en elles les êtres les plus idoines, des filles dissolues de basse caste : car ces jeunes femmes, vivant en dehors des normes sociales, morales et de la religion courante, reflètent en quelque sorte l'état de la *materia prima* non attachée à une forme [33]. Cela constitue une différence spécifique par rapport au mariage-rite, aux unions de type sacralisé, plus que magique, dans un cadre institutionnel et social. On voit revenir en outre, ici, la conception spéciale de la virginité dont nous avons déjà parlé (cf. *supra* § 32), puisque les jeunes femmes utilisées dans le culte Kaula (une subdivision du culte tantrique) sans appelées les « prostituées vierges » (*veshyâ kumârika*). Des écoles vishnouïtes d'orientation tantrique estiment que l'amour le plus élevé est l'amour *parakîyâ*, c'est-à-dire illégitime, par référence à l'union soit avec une très jeune fille, soit avec une femme qui n'est pas l'épouse propre (ou pour mieux dire : l'une des épouses, puisque la polygamie est admise dans la culture en question). Dans les discussions rhétoriques qui ont connu, au Bengale, des développements analogues à ceux des « Cours d'Amour » du Moyen Age occidental, les partisans des unions conjugales ont toujours été vaincus par les tenants des unions libres (dites aussi « mariages de Çiva ») ou illégitimes ; on a très fréquemment indiqué comme l'un des modèles divins que le couple humain devrait reproduire et incarner un couple non légitime, mais adultérin, celui formé par Râdhâ et Krishna [34]. Comme justification, on avance, d'un côté, une raison psychologique : normalement, on ne saurait attendre d'une union conjugale une intensité dans l'émotion et la passion égale à celle qui s'éveille dans les situations irrégulières ou exceptionnelles ; de l'autre, on allègue, de nouveau, une raison symbolique, donc

32. Cf. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. 162.

33. Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, Paris, 1954 (1re éd.), p. 262.

34. Cf. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. 144 ; Mulk Râj Anand, *Kâma-kâla*, Genève-Paris, 1958.

une idée d'adéquation entre la réalité et un symbole : on vise à l'inconditionné, et l'union secrète en dehors de toute sanction ou lien social, voire accompagnée d'une infraction à ce lien, symbolise mieux « la rupture imposée par toute expérience religieuse authentique » (il vaudrait mieux dire ici, à tous égards : expérience « initiatique ») [35]. A ce sujet, Eliade relève que, pour l'Hindou, le symbolisme conjugal (l'« Époux » et l'« Épouse ») en usage dans la mystique chrétienne, ne souligne pas assez le détachement par rapport à toutes les valeurs morales et sociales qui s'impose à celui qui cherche l'absolu : d'où, précisément, le choix, en tant que modèle mystique idéal, d'un couple comme celui formé par Râdhâ et Krishna [36] ; d'où aussi le choix, comme compagnes des Siddhas et des Vîras, de jeunes femmes considérées en dehors des interdits de caste, et chez lesquelles il faut moins tenir compte de la personne que d'un certain pouvoir ou fluide spécial capable d'alimenter un processus intense de « combustion ». Alors que l'union avec des femmes autres que l'épouse légitime est interdite à l'homme de faible caractère, cette restriction, selon l'avis général des Tantras hindouistes, disparaît pour celui qui a atteint l'état de *siddhavîra*, aucune restriction extrinsèque n'étant posée pour lui. Nous avons déjà parlé de la gradation, elle aussi symbolique et rituellement conditionnée, de la nudité féminine, et du fait que seul l'initié de haut niveau devrait s'unir à de jeunes femmes complètement nues.

Un autre des termes employés pour désigner la jeune femme est *rati*, qui signifie littéralement l'objet de *rasa*, de l'ivresse ou émotion intense. L'école Sahajiyâ distingue trois types de *rati* : la *sâdhâranî*, la femme commune qui, dans l'étreinte, ne cherche que sa satisfaction immédiate ; la *samañjasâ*, la femme qui cherche une participation avec l'homme ; la *samarthâ*, la femme capable d'un abandon total et supra-individuel. Seule cette dernière — disent les textes — est le type féminin conforme aux pratiques tantriques [37]. Le désir, *kâma*, dans ses différents degrés, fait lui aussi l'objet, dans plusieurs textes, de distinctions précises. Fondamentalement, on oppose au désir animal ce qu'on pourrait appeler « le Grand Désir, qui unit le corps à l'esprit très au-delà de l'union des corps dans le Petit Désir » [38].

Un détail intéressant renvoie à l'exclusion de la potentialité démétrienne (maternelle) au profit de la potentialité aphrodisienne ou « durgique » des jeunes femmes en question : les femmes qui ont eu des

35. Pour la même raison, dans le culte populaire Çiva est considéré, en général, comme le dieu et le protecteur de tous ceux qui mènent une existence en marge de la vie commune : donc des ascètes, mais aussi des vagabonds, des danseuses errantes et même des hors-la-loi.

36. Cf. M. Eliade, *Op. cit.*, p. 265 (1re éd.).

37. Cf. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. 163.

38. Cette expression est de R. Schwaller de Lubicz, *Adam l'homme rouge*, Paris, 1927, p. 242 — [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

enfants ne sont pas admises aux pratiques de type tantrique. Une parole d'un auteur moderne [39] résume la théorie qui se trouve vraisemblablement au fondement de cette norme : « De même que la femme perd sa virginité physique avec la première étreinte, ainsi perd-elle sa virginité magique en devenant mère ». La maternité lui interdit donc de participer aux pratiques de type supérieur.

Dans la mesure où l'acte de l'amour humain doit reproduire un geste divin, il est logique que, partant du type d'union du dieu avec la déesse qui prévaut dans l'iconographie, le tantrisme de la Main Gauche ait essentiellement adopté comme position rituelle celle du *viparîta-maithuna*, caractérisé par l'immobilité de l'homme. En dehors des raisons symboliques déjà indiquées, des considérations d'ordre pratique sont probablement entrées dans ce choix. L'homme surtout doit avoir le moyen d'exercer durant l'étreinte une concentration mentale particulière sur ce qui se passe et prend forme dans sa conscience, afin de réagir de manière adéquate, et cela lui est certainement plus aisé s'il reste immobile. La position est d'ailleurs confirmée par l'une des désignations données dans les milieux tantriques soit à la femme, *latâ*, soit à l'opération, *latâsâdhana*, car *latâ* (littéralement : « liane » ou « plante grimpante ») se rapporte précisément à l'une des postures de la femme propres à cette forme d'étreinte inversée (les traités d'érotique profane, de leur côté, connaissent des désignations comme *latâveshtitaka* et *vrishâdhirûdhaka*). L'expression la plus fréquente dans les textes est « embrassé par la femme », et non l'inverse, ce qui fait pareillement songer à un rôle actif joué par elle. Les significations métaphysiques correspondant à l'essence du masculin et à l'essence du féminin se reflètent donc également sur ce plan.

55. — *Sur le régime de l'étreinte dans les pratiques sexuelles tantriques et sur leurs dangers*

Nous avons déjà affirmé que les formes initiatiques du tantrisme se différencient des formes orgiaques notamment par un régime particulier de l'étreinte. Cette conduite spéciale consiste à empêcher l'éjaculation, à retenir la semence au moment où toutes les conditions, émotionnelles et physiologiques, sont réunies pour qu'elle se déverse dans la femme et pour que celle-ci soit fécondée. C'est là un point fondamental dont conviennent, tout en utilisant un langage souvent chiffré et mystique, les

39. Dans *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 374.

principaux textes de ces écoles : le *Hathayogapradîpikâ*, le *Goraksha-samhita*, les chants de Kânha, le *Subhâçita-samgraha*, ainsi que plusieurs traités du Vajrayâna. Le premier de ces textes prescrit que, même si, au cours de l'étreinte, « le *bindu* [la semence] est sur le point de se déverser dans la femme, il faut le contraindre à redescendre au moyen d'un effort extrême... Le yogî qui de la sorte retient la semence vainc la mort, car de même que le *bindu* versé mène à la mort, de même le *bindu* retenu mène à la Vie » [40]. Tout cela est évidemment lié à la doctrine de la *vîrya*, de la force occulte de la virilité. Il ne faut donc pas prendre à la lettre certaines expressions des textes qui font penser à un procédé purement physique, physiologique, comme s'il importait uniquement d'épargner la substance matérielle du sperme. Répétons que tout ce qui est indiqué à ce sujet tant dans les traités tantriques hindous que dans les traités taoïstes, doit être mis sous bénéfice d'inventaire, notamment lorsque sont prescrits des procédés drastiques (par exemple une intervention manuelle dans le taoïsme et, dans le texte hindouiste cité plus haut, une action complémentaire de serrement de l'organe masculin, au moment de l'émission, par l'organe féminin : action qui a normalement l'effet contraire, puisqu'elle éveille habituellement chez l'homme des sensations qui provoquent plutôt la crise éjaculatoire). De même, il ne faut pas se représenter les choses de façon grossière lorsqu'on lit dans le *Hathayoga-pradîpikâ* ou dans la *Dyânabindu-upanishad* qu'il faut suspendre la respiration au moyen du procédé appelé *khecari-mudrâ*, grâce auquel fakirs et yogîs peuvent aussi entrer dans un état cataleptique. Il faut alors, dit le texte, qu'il n'y ait pas éjaculation, « même si l'on est embrassé par une femme jeune et ardente ». Mais cela est difficilement concevable sans un isolement et un détachement psychiques complets de l'homme par rapport à la situation érotique, ce qui détruirait précisément le processus fondamental d'amalgamation fluidique. Tout se réduirait dans ce cas à une performance plutôt insipide, faisant penser aux paroles qu'aurait prononcées, selon une anecdote, Phryné, en refusant de payer le pari fait avec Xénocrate : car elle s'était engagée à animer un homme, non une statue. Avec la concentration de l'esprit sur autre chose, l'arrêt du souffle est l'un des moyens envisagés par les traités hindous d'érotique profane pour empêcher ou retarder l'émission du sperme. Dans l'opération yoguique, les choses se présentent pourtant différemment, pour peu qu'on les approfondisse. Incontestablement, le souffle est contrôlé afin que l'étreinte ne parvienne pas à sa conclusion normale et que « la semence ne s'écoule pas en bas » [41]. Il ne s'agit pas, toutefois, de paralyser le processus interne par une rupture ou un retour en arrière. Il s'agit plutôt de détacher

40. *Hathayogapradîpikâ*, III, 85, 87-90.
41. Cf. G. Tucci, *Tibetan painted Scrolls*, Rome, 1949, vol. I, p. 242.

le phénomène de l'émotion érotique liminale et de son conditionnement physiologique, conditionnement pratiquement obligé chez l'homme ordinaire et consistant dans l'éjaculation.

Dans ce contexte, la non émission de la semence peut avoir le sens soit d'une cause, soit d'un effet. Elle est effet lorsqu'est présent un désir particulièrement exaspéré et rendu subtil (un texte nous apprendra bientôt que, dans les milieux tantriques, un véritable entraînement préliminaire pour allumer un tel désir est prévu). Le domaine de la sexualité profane présente déjà des cas où, chez l'homme, une telle intensité du désir finit par inhiber l'issue physiologique normale de l'union sexuelle. En outre, ce même phénomène se produit chaque fois que la conscience se déplace sur le plan subtil, ce déplacement impliquant une certaine dissociation des processus psychiques par rapport aux processus organiques parallèles. Cela est pareillement attesté jusque dans le domaine profane : on sait que l'usage de stupéfiants et, parfois, tout simplement d'alcools — autant de moyens matériels pour provoquer un déplacement partiel et passif de la conscience ordinaire vers le plan subtil — empêche l'homme commun de parvenir, dans l'étreinte, à l'éjaculation (ou bien il y parvient, mais très difficilement). L'homme peut cependant faire dans cette circonstance l'expérience d'une forme diffuse, extatique et prolongée, de « plaisir », semblable à celle qu'on éprouve parfois, même sans pollution, en rêve, donc dans une condition qui, de nouveau, correspond à l'état subtil : et c'est précisément en vue de cet effet que certains stupéfiants ont aussi été employés dans l'*ars amatoria* profane antique et oriental. Or, il faut estimer qu'en raison de tous ses présupposés et de l'orientation intérieure particulière qu'elle réclame, l'opération sexuelle tantrique s'accomplit — comme toute autre opération magico-rituelle — non dans l'état de la conscience ordinaire, mais dans un état d'ivresse lucide et pratiquement de transe (d'« ivresse de lumière astrale ») : cet état implique l'activation du plan subtil et empêche par conséquent, à lui seul, la crise physiologique éjaculatoire de l'orgasme érotique. Cette condition, négative et éventuellement cause de névrose pour l'amant ordinaire uniquement désireux d'accélérer son orgasme physique jusqu'à la brève et brusque satisfaction charnelle, se présente au contraire dans ces pratiques comme une condition positive, parce qu'elle favorise l'inhibition interne, non purement physiologique, et, par conséquent, la transmutation de la force réveillée et de toute l'expérience provoquée par la femme et par l'étreinte.

En même temps, il faut considérer le second aspect, c'est-à-dire l'arrêt de l'émission séminale, non plus comme effet, mais, dans une certaine mesure, comme cause du déplacement de la conscience et, à la limite, du phénomène de transcendance. L'intervention violente et inhibitrice de celui — dit un texte — qui « ne doit pas perdre le contrôle

de soi à tous les stades de l'émotion », peut provoquer, au comble de l'étreinte et de l'amalgamation avec la femme, un phénomène traumatisant, une rupture de niveau de la conscience, comme une fulguration représentant le degré extrême de la crise qui se produit déjà dans l'érotique profane, mais parallèlement à une condition de passivité, de conscience réduite et d'orgasme physique de l'amant. C'est à cela que vise aussi la technique éventuelle du blocage de la respiration au moment où, le processus physiologique correspondant étant déjà amorcé, l'émission séminale serait sur le point de se produire : précisément pour détacher la force libérée de ce conditionnement physiologique et pour la faire agir sur un autre plan, en tant que force qui, pour un instant, détruit effectivement la limite individuelle, qui « tue » ou « bloque » le mental.

Dans les commentaires d'un texte cité par Eliade [42], il est dit qu'en immobilisant la semence, on provoque aussi l'arrêt de la pensée. Le mental (*manas*) est « tué » (*excessus mentis*, mais comme extase active). C'est alors précisément que commence — ajoute le texte — l'absorption du « pur grain de lotus », du *rajas* féminin.

Nous reviendrons sur ce dernier point. Pour le moment, il est clair que l'essence de ces pratiques est l'activation consciente et extrême de l'amour « physique » comme « force qui tue » (qui tue le « sombre despote », le Moi individuel, selon le mot de Djalâl-ud-dîn-Rûmî) [43]. La femme fournit, avec son fluide et son « feu », une substance qui dissout et libère, le poison se transformant en Eau de Vie. Les textes du bouddhisme tantrique attribuent à la *yoginî* (à la compagne du yogî) le pouvoir de « libérer l'essence du Moi », et nous présentent un Bouddha qui, par cette voie, donc en recourant à la femme, réalise l'Éveil et parvient au *nirvâna* [44]. Le moment de la fusion complète — du *samarasa*, terme que Shahidullah a traduit incorrectement, de façon quasi profane, par « identité de jouissance » dans l'étreinte [45] — est ici décisif. Il s'agit en réalité de quelque chose de bien plus profond et radical, du simple fait qu'il est précisé que ce moment a pour contrepartie l'arrêt, l'immobilisation et l'union de *çukra* et de *rajas*, mots qui désignent la « semence » masculine et la « semence » féminine. De même que dans les pratiques purement yoguiques la suspension du souffle rentre parmi les techniques utilisées pour le réveil de la *kundalinî*, de même un pouvoir identique est

42. M. Eliade, *Le Yoga*, cit., p. 255 (1re éd.).

43. Il est effectivement question d'une « mort dans l'amour », et il est dit : « Seul qui la connaît vit vraiment à travers la mort dans l'amour. » Cf. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. 160.

44. Cf. H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart, 1940, p. 56.

45. Ainsi dans la traduction de ce passage de Kânha (*Dohâ-koça*, v. 19) : « Celui qui a immobilisé le roi de son esprit grâce à l'identité de jouissance (*samarasa*) dans l'état du Non-Né (*sahaja*), devient immédiatement mage ; il ne craint pas la vieillesse et la mort » (*apud* M. Eliade, *Op. cit.*, p. 268 [1re éd.]).

attribué au blocage de la respiration et de la semence dans l'instant suprême de la fusion érotique ; on peut également réveiller ainsi la *kundalinî* et provoquer l'ascension du courant foudroyant de l'union. Il arrive alors que l'« identité de jouissance » cesse d'être celle, spasmodique et charnelle, de quelques instants, après laquelle le processus finit et l'union s'achève. Au lieu d'être un terme, l'« identité de jouissance » devient un commencement, et *sukha*, le plaisir, connaît lui aussi l'*âropa*, c'est-à-dire une transsubstantiation. Le plaisir est « fixé » dans un état en quelque sorte continu (« sans augmentation ni diminution »), qui représente la dimension transcendante de toute l'expérience. C'est comme si l'union advenait sur un plan non physique sans être limitée à un seul moment ; on parle du *sahaja-sukha*, du plaisir-extase « non engendré » ou « non conditionné » : notion qui ne saurait être comprise que par référence à la théorie traditionnelle des éléments éternels omniprésents. Selon cette théorie, le feu, par exemple, en tant qu'élément existe partout, identique à soi, hors du temps et de l'espace ; les processus de combustion ne le « produisent » pas, ils fournissent simplement les conditions en principe nécessaires à son apparition à un moment donné et en un lieu donné. Mais un yogî peut aussi évoquer le feu « en soi », en dehors de ces conditions. On conçoit de même un plaisir non engendré, continu, hors du temps et de l'espace, relatif à l'union éternelle, mythologique, du masculin et du féminin, du Dieu et de la Déesse, de Çiva et de Çakti, de Krishna et de Râdhâ. De ce plaisir, « qui ne vient ni ne va », le plaisir éprouvé à un moment donné par un couple d'amants ne serait qu'une apparition particulière et fugitive, liée aux conditionnements physiologiques, psychologiques et émotionnels des unions humaines. Or, l'affleurement du « plaisir en soi » intemporel, indissociable de l'état non dual, de l'unité suprême de l'inconditionné, se produirait précisément dans les unions tantriques magico-rituelles [45a]. L'*apex* vécu dans les unions normales durant un seul instant, de façon trouble, lorsque la semence se déverse dans la femme pour être captée par elle, cet *apex* est ici « fixé » ou stabilisé, par changement de plan ; il donne lieu à un état d'une durée

45a. Il est dit qu'on expérimente ce plaisir « non engendré » à l'état transcendant et continu dans certains phénomènes de l'outre-tombe (cf. G. Tucci, *Il Libro Tibetano del Morto*, Milan, 1949, p. 130, 201). Il est possible que ce soit ce plaisir qui affleure fortuitement chez certains tempéraments anormaux, lorsque se vérifie une répétition ininterrompue du phénomène liminal de l'orgasme sexuel, soit lors d'une étreinte, soit tout au long d'une même journée. Dans les rapports de Kinsey, il est fait mention de plusieurs cas d'individus connaissant un nombre invraisemblable d'orgasmes par jour ; il s'agit surtout de femmes, la part psychique et émotionnelle se détachant plus facilement, chez la femme, des conditionnements physiologiques les plus contraignants. Lorsque perdure, dans des cas de ce genre, le niveau ordinaire, physique, de la conscience, on entre dans le domaine de la pathologie, laquelle, répétons-le, serait riche d'enseignements si on l'étudiait en possédant de justes points de référence ésotériques.

considérable (« sans fin »), non plus physiologiquement déterminé, et considéré, surtout dans les Tantras bouddhiques, comme le seuil de la Grande Libération et de l'« illumination parfaite ». La vague de plaisir qui s'enfle devient identique à celle de la pensée-illumination (*bodhicitta*) qui s'allume et d'en bas monte vers la tête, comme dans le Yoga.

Cette continuité est alimentée, comme la flamme par le combustible, par la substance subtile de la femme ; et ici entre en jeu ce que le texte cité plus haut appelle l'absorption du *rajas* au moment où la semence est bloquée. Ainsi se développe la réunion alchimique de Çiva immobile, fixe, avec la substance de son épouse, dans un sens actif, qui mène, en dernier lieu, au-delà même du moment purement extatique.

Le fait de savoir si dans l'étreinte la technique de l'arrêt doit être pratiquée aussi par la *mudrâ* ou *çakti*, par la compagne de l'homme, ne ressort pas clairement des textes. Certes, une technique symétrique, dénommée *amarolî-mudrâ* [46], est également envisagée pour la femme ; mais elle l'est séparément, puisqu'elle ne concerne que les pouvoirs spéciaux qu'elle procurerait à la femme, sans allusion à un synchronisme avec l'acte analogue de l'homme. De toute façon, cette technique prévue pour la femme confirme le caractère non physiologique de ces pratiques. Dans le cas de la femme, en effet, il n'y a pas de processus d'éjaculation à empêcher, ni de substance comparable à la semence masculine qu'il faudrait retenir ; comme on sait, il y a chez la femme des sécrétions vaginales et, en partie, utérines, surtout celles des glandes de Bartolin (sécrétions appelées par les traités hindous d'érotique profane « eau d'amour » ou « eau du dieu de l'amour »), qui se produisent habituellement dès l'apparition de l'état générique d'excitation sexuelle, sans être localisées en un seul point de crise, comme chez l'homme avec l'éjaculation. Le terme qui revient le plus fréquemment dans les textes tantriques, *rajas*, a plusieurs significations. L'une d'elles est « menstrue ». Évidemment, il ne saurait être question, pour la femme, d'arrêter quoi que ce soit de semblable durant l'étreinte ; ce sera plutôt la force dont on perçoit l'affleurement irrésistible dans l'acmé érotique que la femme, en l'occurrence, devra elle aussi saisir et fixer : force qui, chez elle, est la contrepartie de la *vîrya*, de la virilité transcendante de l'homme et qui est à la menstrue ce que la *vîrya* est à la semence comme sperme. C'est cette énergie que les Anciens concevaient comme la « semence féminine », nécessaire, selon eux, à la procréation. On a trop vite fait de déclarer erronée et fantaisiste cette idée de la « semence féminine », professée en Europe jusqu'au XVII[e] siècle, parce que ce dont il s'agissait avait été fortuitement associé aux règles ou aux sécrétions vaginales. La « semence féminine » a, comme la *vîrya*, un caractère hyperphysique ; mais si l'on

46. *Hathayogapradîpikâ*, III, 92-101.

envisage ce qui constitue normalement, chez la femme, l'apport nécessaire à la génération, on est en droit de parler d'un tout psychophysique, qui inclut aussi, sous son aspect physique, menstrues et sécrétions. Quand les Tantras parlent de la semence masculine et de la semence féminine comme des deux principes qui, en s'unissant, engendrent le courant ascendant de l'illumination à la façon dont, dans l'étreinte ordinaire, le sperme et l'ovule, en s'unissant, engendrent le premier noyau de l'embryon, ils se réfèrent effectivement à ces contreparties hyperphysiques détachées, retenues, fixées et amenées à se fondre. Et ce n'est pas pour rien que les textes du Vajrayâna établissent des correspondances entre les deux principes et les deux courants, *idâ* et *pingalâ*, ou *lalanâ* et *rasanâ*, qui, dans le Yoga pur, ascétique, sont bloqués, avant d'être contraints à confluer, ainsi que nous l'avons exposé [47]. Si l'on voulait traduire *rajas* par « menstrue » et envisager les menstrues au sens propre, alors il faudrait aussi voir dans celles-ci cette force magique, ambiguë, ou *mana* particulier, dont nous avons déjà parlé (cf. *supra* § 36). Le fait de les retenir serait en relation avec la conversion complète de la potentialité maternelle de la femme en potentialité purement aphrodisienne, avec pour effet vraisemblable une extrême saturation sexuelle, fascinante et démonique, chez le type humain en question. Mais on peut aussi tenir compte d'un des autres sens du terme sanscrit *rajas*. Outre le sens de « rouge » (d'où le rapport avec les règles), le sens philosophique qu'il a dans la doctrine traditionnelle des *guna*, le sens de « pollen » ou poudre d'une fleur (spécialement du lotus), *rajas* a un sens synonyme de *tejas*, « feu » ou « énergie rayonnante ». Cela nous renvoie exactement à la nature de la substance subtile de la femme, considérée dans ces termes par les textes antiques lorsque ceux-ci comparent l'union sexuelle à un sacrifice dans le feu, et la femme, ou bien les organes sexuels féminins, à la flamme de ce même feu [48]. C'est la

47. Cf. G. Tucci, *Tibetan painted Scrolls*, cit., vol. I, p. 242.

48. Lorsqu'il est question des unions, une désignation fréquente de la femme est *suryâ*, c'est-à-dire le mot « soleil » employé au féminin. Cela renvoie à l'aspect en quelque sorte positif de l'énergie sexuelle, à son aspect de « splendeur ». Dans le même contexte, on peut rappeler qu'en Grèce des femmes fascinantes, des « magiciennes » comme Circé et Médée, furent aussi considérées comme des « Héliades », des êtres de descendance « solaire ». Cf. K. Kerényi, *Figlie del Sole*, tr. it., Turin, 1949. A titre de correspondance sur un plan beaucoup plus conditionné, on pourrait alléguer certaines sensations exprimées par des poètes. Un personnage de D'Annunzio dit qu'en présence de la femme il éprouvait toujours « la sensation d'être enveloppé dans un éther enflammé, dans une aura vibrante », ce qui lui rappelait qu'enfant, un soir, « traversant un terrain solitaire, il s'était senti entouré tout à coup de feux follets et avait lancé un cri » ; sur l'effet de la respiration féminine : « Et au-delà des sens l'âme s'élève à — un parfum sauvage et fort — *comme une rosée ardente* qui se dissout — dans le sein d'un bourgeon glacé » (Shelley). A. Léger : « Ô femme et *fièvre* faite femme ! Les lèvres qui t'ont goûtée ne goûtent pas la mort. »

substance qui alimente le processus de dissolution et d'union extatique durant l'étreinte magique. Et cette parole d'un vieux texte égyptien n'a peut-être pas un sens exclusivement profane : « Comme le feu brûle le corps de la femme ».

Il faut donc supposer une intervention synchrone de la femme dans le *samarasa* pour rendre intelligible la théorie suivante : l'état transcendant est obtenu au moyen de l'union du *çukra* et du *rajas*, mais ces termes n'ont pas, dans le présent contexte, un sens littéral matériel (sperme et menstrues) ; ils doivent être rapportés aux deux principes, masculin et féminin, qu'il faut être capable de conserver et de fixer, pour en empêcher la dispersion et la dégradation dans le processus physiologique animal. En effet, il est dit dans les *Dohâkoça* que le *çukra*, mais aussi le *rajas* (la « semence féminine »), doivent être bloqués pour qu'intervienne l'état recherché par toute la pratique [49]. Il semble que ce ne soit pas le cas, ou que ce ne soit pas toujours le cas dans les pratiques sexuelles taoïstes, qui ont en partie une autre orientation. De son côté, Paracelse a pu écrire : « Dieu a pré-ordonné la naissance afin que la fantaisie soit présente dans deux personnes, l'imagination s'adaptant dans l'une à celle de l'autre, dans l'homme à celle de la femme et réciproquement. Car l'homme n'a qu'une moitié d'imagination, mais avec la femme il en a une entière » [50]. Cette idée pourrait trouver aussi une application pertinente dans la situation dont nous parlons : la complémentarité de deux imaginations vivantes, et comme magnétisées par le désir, qui se rencontrent, doit être à coup sûr la contrepartie interne du régime tantrique de l'étreinte.

Enfin, quant à la coparticipation de la femme au processus de fixation, elle semblerait être réclamée aussi par une raison pratique, puisque la *mudrâ* doit jouer le rôle actif dans le cadre de la posture rituelle inversée. Il est suffisamment clair qu'en s'abandonnant au cours normal, avec crises et ruptures, de l'expérience érotique, il n'est pas une femme qui pourrait continuer à jouer ce rôle, mettant fin par là à tout le processus.

Pour le reste, il y a plusieurs expressions curieuses de l'école Sahajîya, relatives au régime de l'étreinte, qui ne manquent pas d'intérêt : « Dans l'amour réside le frisson de la joie, et au-dessus de ce frisson il y a le flux [l'apparition de l'état stable], et il y a le flux au-dessus du flux [l'intervention du nouvel état, par fixation] ». « Il y a de l'eau sur la terre, et sur cette eau naît la vague ; l'amour reste au-dessus de cette vague [référence au dépassement du moment de la crise érotique] : y en a-t-il qui connaissent cet état ? » [51]. Et encore : « S'immerger dans les profondeurs

49. Cf. M. Eliade, *Le Yoga*, cit., p. 261 (1re éd.).
50. Paracelse, *Scritti scelti*, Milan, 1943, p. 139.
51. Cité dans S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. 167.

de l'océan sans se baigner d'aucune façon », « attacher un éléphant avec un fil d'araignée » [52] : ce sont autant d'allusions à des détails de l'art intérieur qu'il faut mettre en pratique. On a déjà parlé de la similitude avec le chevauchement du tigre, donc avec une situation qui n'admet pas, sous peine de conséquences graves, qu'on descende du tigre : car ce dernier sauterait alors sur celui qui s'est laissé désarçonner et aurait prise sur lui. Nous parlerons plus loin de l'échec dans la pratique et de ce qu'il entraîne.

Il nous faut dire quelques mots sur la préparation réclamée par ces pratiques, sous leurs formes supérieures. La règle veut que la jeune femme soit d'abord « adorée », puis « possédée » (dans le rituel, y compris dans celui comprenant des pratiques collectives, sont indiquées deux positions distinctes du couple, pour la première phase avec la femme à droite, pour la seconde avec la femme à gauche de l'homme). « Adorer » signifie, à son degré le plus éminent, « faire objet d'un culte » en réalisant dans la femme la présence de la déesse, de Târâ, de celle qui confère le salut, ou d'autres images cultuelles vitalisées du principe féminin ; d'une certaine façon, il y a ici correspondance avec le culte de la femme propre aux « Fidèles d'Amour » médiévaux. Détail intéressant : durant la phase d'adoration, à l'homme est fréquemment attribuée, bien qu'il ait la nature de Krishna (le mâle divin), la nature de Râdhâ, donc une nature féminine. L'explication est la suivante : tant qu'on reste dans le domaine profane, l'homme appartient au féminin, ne possède pas la véritable virilité ; il doit abandonner la présomption d'être déjà un *purusha* (une incarnation de la virilité authentique, sans mouvement) s'il veut pénétrer dans le domaine de l'éternité [53]. Peut-être y a-t-il là une analogie avec le fait que la mystique attribue souvent à l'âme un rôle féminin, celui d'une épouse ou fiancée, par rapport à l'époux céleste. Ce rapport est parfois maintenu dans le tantrisme vishnouïte ; mais il s'agit d'exceptions et de dénaturations de la conception centrale. Le processus se développe globalement dans le sens d'un dépassement de cette condition et d'une inversion de polarité : la femme tout d'abord adorée comme incarnation vivante de la déesse et porteuse du suprasensible, de la force salvatrice et illuminatrice, est ensuite possédée, et passe de la droite à la gauche.

On peut tirer certaines données importantes sur la façon de se préparer au rite sexuel d'un manuscrit bengali résumé par Mahindra Mohan Bose [54]. Une longue et difficile discipline, à la fois d'alimentation

52. *Ibid.*, p. 163.
53. *Ibid.*, p. 145-146.
54. *An Introduction to the Study of the Post-chaitanya sahajiyâ Cult*, p. 77-78, *apud* M. Eliade, *Op. cit.*

et de refrènement du désir, est prévue. Dans un premier temps, l'homme doit servir la jeune femme (on peut voir là, d'une certaine manière, un équivalent technique du « service d'amour » médiéval) et dormir dans la même pièce qu'elle, à ses pieds ; ensuite, pendant quatre mois, il partagera son lit, la femme étant couchée à sa droite, position qui, rappelons-le, est celle de la phase d'« adoration » ; pendant quatre autres mois supplémentaires, il dormira en ayant la femme à sa gauche, la désirant toujours mais sans contacts charnels. L'étreinte n'est admise qu'au terme de toute cette période. La finalité de toute cette procédure assez formalisée est évidemment double : d'un côté, alimenter le désir de plus en plus subtil et exaspéré par la proximité sans contacts avec la femme, comme dans une quintessence technique de l'amour platonique ; de l'autre, développer la maîtrise de soi au point de se rendre capable, dans l'étreinte, dans l'embrassement de la femme et l'identification dissolvante à sa substance fluidique, à son *rajas*, d'arrêter la semence et d'éviter la vague au moment culminant de la crise érotique, de l'orgasme.

On peut donc parler d'une ascèse préliminaire *sui generis*, de même qu'on peut parler, en fonction du but suprême poursuivi à travers ces techniques, d'une réalisation supra-ascétique différente des extases mystiques. Cela est particulièrement net dans le bouddhisme tantrique, c'est-à-dire dans le Vajrayâna. Ces écoles en sont arrivées à concevoir un Bouddha très différent de l'image habituelle qu'on en a, un Bouddha qui aurait vaincu Mâra, le dieu de la terre et de la mort, et qui serait parvenu à l'illumination absolue, acquérant aussi des pouvoirs surnaturels, grâce à des rites de magie sexuelle et à l'union avec des femmes (« elles sont les divinités, elles sont la vie », fait dire un texte au Bouddha) [55]. D'ailleurs, il ne s'agit pas seulement ici du sexe conçu comme l'un des moyens d'arriver au *nirvâna*. Le point spécifique que nous voulions souligner, c'est que dans le Vajrayâna l'état suprême de *mahâsukha*, où le Bouddha est uni à sa Çakti, est hiérarchiquement situé au-delà de l'état même de *nirvâna* considéré unilatéralement, donc comme extase détachée du monde. Telle est l'essence de la doctrine du « quatrième corps » des Bouddhas, appelé *mahâsukhakâya* ; unis à la Çakti précisément, les Bouddhas sont liés, à travers elle, à la racine de toute la manifestation, ce qui revient à dire qu'ils sont les maîtres tant de l'immanence (*samsâra*) que de la transcendance (*nirvâna*) : termes qui, dans ces écoles, cessent de constituer une opposition. Dans l'ordre de l'expérience, nous pouvons donc penser à un dépassement de l'état extatique ou de simple *excessus mentis*, si l'on entend ce dernier de manière passive, « mystique ». Du reste, il s'agit d'un but qui a été posé tout aussi consciemment par d'autres courants de la métaphysique hindoue. On lit par exemple dans une

55. L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, cit., p. 44.

Upanishad : « Ne permets pas au mental de jouir de la félicité qui vient de la condition extatique (*samâdhi*), mais, au moyen de la pratique de la discrimination, libère-le de l'attachement éprouvé pour cette félicité » [56].

En règle générale, on peut découvrir des significations analogues derrière le symbolisme et la terminologie des écoles dont nous parlons. Il est admis que tout homme est potentiellement un Bouddha, et la femme de ces pratiques porte, outre le nom de *mudrâ* (dont on a déjà expliqué le sens) et de *çakti* (car elle incarne de façon tangible la Çakti), celui de *vidyâ*, terme qui veut dire « connaissance » dans une acception souvent confondue avec *prajñâ*, l'« illumination » ; on entend signifier par là que la femme incarne le principe qui peut produire le réveil de la qualité « Bouddha » potentielle de l'homme. De même que la femme des « Fidèles d'Amour » représente en mode sensible « Madonna Intelligenza », la Gnose salvatrice, la Sainte Sagesse qui fait passer à l'acte l'« intellect possible » présent chez l'amant (cf. *supra* § 47), de même la femme est ici le vivant symbole de la *prajñâ* et renferme celle-ci dans la profondeur de son être. En outre, ces écoles exposent très fréquemment le mystère de l'accomplissement à travers le symbolisme de l'union de *padma* et de *vajra* ; ce sont là deux autres termes polyvalents, parce qu'ils admettent simultanément une signification abstraite, métaphysique, doctrinale, et une signification sexuelle concrète. Ils peuvent désigner respectivement : l'organe sexuel féminin et l'organe sexuel masculin ; la « matrice des Bouddhas » et le sceptre-foudre ou « diamant » (celui-ci étant le symbole de la force et du principe fixe, incorruptible et souverain de l'être). Dans d'autres cas, les deux termes employés sont *prajñâ* et *upâya*, à savoir la force-illumination d'un côté, la technique, le « moyen conforme » ou le « pouvoir agissant », de l'autre, dont l'union conduit à la réalisation suprême. Or, de nouveau, il s'agit d'une union conçue tantôt en termes abstraits, métaphysiques, exclusivement spirituels, tantôt dans un cadre qui implique la conjonction du principe masculin avec le principe féminin à travers l'acte sexuel accompli par un homme et une femme, parce qu'il y a une correspondance ontologique, magique et analogique entre eux, ces principes et ce que désigent les termes indiqués plus haut, *prajñâ* et *upâya* [57]. Dans ce contexte, le point important, celui que nous voulions faire ressortir, c'est l'accent mis sur le principe masculin par le fait même qu'un caractère féminin est attribué à la force-illumination, cette force jouant dans le symbolisme hiérogamique le rôle de la femelle possédée par le mâle dans l'étreinte ; il est d'ailleurs généralement admis que le *vajra* peut aussi avoir une signification phallique [58]. C'est là un

56. *Mândûkya-upanishad*, II, 45 (comm.).

57. Cf. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. XXXVIII.

58. Les deux principes conçus l'un comme « illumination », *prajñâ*, l'autre comme force agissante, *upâya*, ont aussi des correspondances de nature hyperbiologique, sous des formes

indice signalétique de l'orientation « magique » de ces courants ; sous un certain angle, cela nous renvoie donc à ce que nous avons déjà dit sur la mort de Béatrice et de Rachel, ainsi que sur le symbolisme hermétique de l'inceste.

On peut se demander dans quelle mesure les pratiques sexuelles tantriques mènent aux mêmes résultats que le réveil purement yoguique de la *kundalinî*. Les textes indiquent de façon assez claire que ce réveil est jugé possible également par l'usage de la femme ; on se rappelle, par ailleurs, que, pour notre part, nous avons déjà attiré l'attention sur des phénomènes de la vie sexuelle profane (certains cas d'hébéphrénie, par exemple), qui ne s'expliquent vraisemblablement qu'en tant qu'effets d'un réveil partiel de la force basique. Dans la physiologie hyperphysique du Yoga, il est question d'un centre proche de celui où « dort » la *kundalinî*, appelé *yonishthâna*, et il est dit qu'une union de Çiva et de Çakti peut déjà se produire dans ce centre, sous le signe du désir charnel : comme une anticipation ou un reflet de l'union suprême qui, selon l'enseignement yoguique, s'accomplira en haut, dans la région de la tête. Cela aussi fait songer à une convergence possible des deux techniques. Il existe en outre des textes où la femme aimée et possédée est présentée comme le symbole vivant de la *kundalinî* ou *candâlî*. Cependant, le point de vue le plus courant consiste à dire que, grâce aux pratiques sexuelles, on ne peut connaître que transitoirement le *sahaja*, l'état suprême, l'état non dual au-delà du Moi et du non-Moi ; il est précisé qu'il est difficile de rendre stable cette conquête, comme il s'agissait seulement d'une usurpation, et qu'on ne peut pas procéder, par cette voie, à toutes les opérations avec la *kundalinî* réveillée que prévoit le Yoga. C'est là précisément l'objection avancée par les milieux du Yoga pur contre les pratiques en question [59]. Les textes du bouddhisme tantrique, en accord avec cela, parlent aussi de maîtres qui, après avoir connu l'illumination au moyen des pratiques sexuelles, se sont tenus loin de la femme, suivant une autre voie et défendant une doctrine sévère. Il n'en est pas ainsi dans les milieux des Siddhas et des Kaulas, pour ne pas parler des groupes qui orientent ces pratiques dans le sens de la magie opérative.

On a déjà vu que, dans le Yoga, les résultats d'un réveil mal contrôlé

analogues à celles du taoïsme : le premier est situé dans la partie inférieure du corps, près du plexus solaire (à l'endroit, plus ou moins, où le taoïsme localise l'« espace de la force »), le second dans la tête. Ici aussi, la pratique a pour but de faire monter la déesse du pôle inférieur jusqu'au Seigneur dans la région cérébro-spinale (cf. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. XXXVIII). Dans l'iconographie tibétaine du *yab-yum*, la mère, *yum*, et le mâle qu'elle embrasse, correspondent respectivement à *prajñâ* et à *upâya*, qui provoquent, en s'unissant, l'ascension de la « pensée-illumination » (cf. G. Tucci, *Tibetan painted Scrolls*, cit., vol. I, p. 244).

59. Cf. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. 180.

de la *kundalinî* peuvent être la maladie, la folie ou la mort ; il est à peine besoin de souligner que ces risques sont également présents dans les pratiques sexuelles, et qu'ils y sont même peut-être plus grands puisqu'il est difficile, en raison de la nature même de la sexualité humaine, de contrôler tout le processus et de le diriger dans le sens désiré. Si le *bindu* (terme technique qui désigne, rappelons-le, la semence et le principe qui lui correspond) se déverse lors de l'étreinte, la conséquence ne sera pas la libération, mais un attachement plus contraignant [60]. Le danger, en particulier, peut être celui d'une totale intoxication sexuelle ; ayant absorbé dans les couches les plus profondes de son être la force féminine, ayant activé l'énergie élémentaire du sexe et du désir, l'homme peut être victime — si la transmutation, l'inversion de polarité, ne se produit pas, parce qu'est restée prédominante, fût-ce inconsciemment, la tendance au simple plaisir charnel — d'une intoxication irréversible. Il est dit que, dans ce cas, l'on peut même régresser de la condition humaine à la condition de « démon », devenir soi-même l'instrument d'une force dont on aurait voulu se servir comme d'un simple moyen. C'est aussi le danger de ce que certains appellent la « magie rouge ». Alors que le propre des pratiques tantriques sous leurs formes supérieures consiste à faire de l'expérience sexuelle un moyen pour obtenir des contacts avec le suprasensible, le propre de la « magie rouge », c'est le contraire : se servir de contacts avec le suprasensible (en s'aidant parfois de drogues) pour intensifier l'expérience sexuelle et, particulièrement, pour prolonger anormalement la durée de l'orgasme et du plaisir, mais sans en modifier la nature dans le sens indiqué plus haut. Finir sur ce plan, sans même s'en rendre compte exactement : tel est le danger des pratiques de type tantrique.

Il y a un mythe grec où l'on peut saisir comme une dramatisation de cette issue négative : le mythe de la tunique de Nessus. Pour s'attacher l'amour et le désir d'Héraklès, Déjanire lui envoie une superbe tunique qu'elle tient de Nessus et qui est imprégnée d'un philtre d'amour ; mais il s'agit d'un philtre de mort, qui intoxique le corps d'Héraklès, lequel sent brûler dans ses veines un feu inextinguible. Le suicide de Déjanire ne sert à rien. Seule sauve Héraklès sa transfiguration sacrificielle dans le feu sur le mont Oeta ; mais aux flammes du bûcher succède la foudre divine, et le héros est transporté dans l'Olympe, où il reçoit pour épouse Hébé, l'éternelle jeunesse. Des significations profondes, valables également pour le sujet dont nous avons traité, sont donc suffisamment visibles dans ce mythe. La femme élémentaire qu'on a évoquée et absorbée, qu'on a fait entrer en soi, peut devenir le moteur d'une soif mortelle et inapaisable. Alors, seule une « fulguration » olympienne a le pouvoir de ramener au but originel, immortalisant, de l'union.

60. Cf. G. Tucci, *Tibetan painted Scrolls*, cit., vol. I, p. 242.

La situation obsessionnelle est illustrée de manière suggestive dans un roman de Meyrink, en rapport, précisément, avec les idées du tantrisme. L'auteur y dépeint un personnage qui succombe au pouvoir de la déesse — pouvoir qui s'est activé dans une femme comme dans l'une de ses incarnations typiques — au point de perdre le principe de la virilité surnaturelle (symbolisée ici par un poignard, qu'on peut faire correspondre au diamant-sceptre — ou *vajra* — de la doctrine orientale). La femme autrefois connue physiquement se met dès lors à agir sous une forme hypersensible ou subtile, se présentant comme une image fascinante et hallucinante « de ses yeux, de son corps, de tout son être impitoyable ». Le personnage en question exprime ainsi ce qu'il a ressenti : « A partir de cet instant, j'appartins au succube de toute l'ardeur de mes sens. Et la lutte désespérée de mon âme et de ma raison [fut] ...pareille à une interminable mort par la soif, jusqu'à la dernière minute à laquelle il faut, ou que la coupe vole en éclats, ou que Dieu lui-même brise les chaînes... Mon supplice était centuplé, car Assia s'était comme repliée sur un autre plan sensible, tout en gardant une proximité brûlante. Autant j'avais cherché auparavant à la bannir par ma volonté, autant cette volonté se retournait maintenant contre moi et j'avais faim d'elle ». A travers mille images fascinantes lui apparaît alors « la Nue, la Suceuse, la Consumante, l'Avide » : identique à elle-même dans ces multiples reflets produits par la fièvre, le désir et la vision de la nudité, la femme commence à l'« envelopper dans son aura, dans son corps astral... Elle pénétra » — ajoute le héros du livre — « sous ma peau par le subtil de sa nature, se repaissant de moi, se repaissant à travers moi », pour finir par amener l'homme devant ce que « les sages nomment le seuil du 'huitième monde' et qui signifie la destruction totale »[61].

Rappelons enfin que, selon les textes hindous, celui qui veut mettre en œuvre les techniques sexuelles conduisant au *mahâsukha* ne doit pas seulement être capable d'une parfaite maîtrise de soi : il doit aussi disposer d'un corps sain, fortifié par les disciplines du Yoga physique ; dans le cas contraire, le *mahâsukha*, l'extase de l'état d'union, mènerait à un obscurcissement des sens, « à quelque chose de semblable à un évanouissement » [62]. Ce détail est important ; il est en relation avec les états négatifs qui se manifestent souvent, dans l'érotique profane elle-même, durant l'étreinte, et surtout chez la femme, prenant la place de l'expérience transfigurante.

Nous nous sommes longuement arrêté sur les rites sexuels tantriques parce qu'ils nous présentent, reliés les uns aux autres et suffisamment visibles, tous les principaux thèmes que nous avons rencontrés en étudiant

61. G. Meyrink, *L'ange à la fenêtre d'Occident*, Paris, 1962, p. 377-379.
62. S. Das Gupta, *Op. cit.*, p. 108.

la métaphysique du sexe, tant dans le domaine profane, sous des formes non intentionnelles, passives et obligées, que dans le domaine des sacralisations traditionnelles. Nous avons en effet retrouvé dans ces rites le régime des évocations, l'affleurement et l'activation — chez l'individu de l'un ou l'autre sexe — du pouvoir qui en constitue la nature ou la racine ontologique la plus profonde. De même, on y envisage, comme partie d'un tout, le régime du désir « platonique », l'état psychique rendu subtil, cet état d'ivresse qui est l'essence de tout *eros* ; enfin, nous avons vu que les pratiques présupposent clairement l'indépendance partielle tant de ce désir que du moment culminant du « plaisir » dans l'étreinte, par rapport aux conditionnements physiologiques ordinaires. L'association entre amour et mort (l'amour qui tue, le « mourir d'amour », la « mort » dans le spasme, dans l'orgasme et dans le délire charnel) passe ici du plan romantique ou purement émotionnel au plan effectif, objectif : celui d'une technique initiatique, dans le cadre d'une expérience où l'union avec la femme suppose une présence à soi-même qui accompagne, voire qui détermine la rupture de niveau, le « meurtre du mental », la fulguration de la « pensée-illumination » au-delà de l'état dual, au lieu de la solution de continuité, de la submersion inhérente, chez la majorité des êtres humains, au traumatisme ou à la crise provoquée par l'union sexuelle. En dernier lieu, la doctrine de l'androgyne comme clé de la métaphysique du sexe aussi bien que l'idée que la sexualité orientée dans le sens de la procréation animale représente une chute, ont été confirmées par les techniques de l'inversion de polarité et de rétention de la semence ; il en a été de même pour la conception de la *kundalinî* qui, réveillée, devient l'énergie menant vers le *sahaja*, le sans-mort, l'inconditionné, au lieu d'alimenter le cercle de la génération et d'en renforcer l'emprise. On rencontre donc vraiment, dans ces traditions, un complexe typique, au sein duquel, comme autant de maillons d'une même chaîne, les différents éléments se tiennent, permettant ainsi de voir tout l'ensemble d'où il faut partir pour parvenir à la compréhension la plus profonde des phénomènes, aspects et potentialités de l'*eros* et de l'amour sexuel.

Nous prendrons maintenant connaissance d'autres traditions secrètes qui se situent dans la même ligne que l'enseignement tantrique ; mais les nouveaux matériaux que nous recueillerons seront plus fragmentaires, et nous n'y retrouverons pas toujours, quant aux finalités supérieures des techniques, la même clarté et la même élévation.

56. — *Pratiques sexuelles secrètes dans le taoïsme chinois*

Au sujet des pratiques sexuelles du taoïsme chinois, la principale source d'information est constituée par les matériaux qu'a réunis Henri Maspero dans un long essai bien documenté, qui sera ici notre référence essentielle [63]. On n'oubliera pas pour autant la présence, à l'arrière-plan, de l'« art secret de l'alcôve », courant dans la Chine ancienne et qui a été étudié par R.H. van Gulik [64].

Il faut tout d'abord préciser quelles sont, en règle générale, les réalisations qu'envisage le taoïsme. Bien que Maspero soit une autorité en matière de sinologie, nous estimons qu'il ne voit pas juste lorsqu'il dit que la conception la plus courante, dans le taoïsme, concerne l'immortalisation liée à la « solution du cadavre » (*shi kiai*) : ce cas est celui où l'initié taoïste, en mourant, ne laisse pas derrière soi un cadavre, mais, à la place, une épée ou une verge-sceptre, et renaît dans un corps immortel, transformation essentielle du corps éphémère. Selon Maspero, l'enseignement ésotérique taoïste couvrirait le domaine des pratiques en rapport avec le souffle et la sexualité. A notre avis, ce n'est pas ainsi que se présentent les choses. La « solution du cadavre » a été considérée aussi dans d'autres traditions, non comme une idée religieuse ordinaire, mais comme le terme suprême de ce qu'un adepte de très haut grade peut espérer atteindre. Le christianisme connaît la résurrection du Christ, dont le corps disparaît dans la tombe, et Paul, empruntant sans doute cette notion à des milieux liés aux Mystères, parle d'un « corps de résurrection ». On peut associer à cela le thème de l'enlèvement ou de la disparition mystique de figures mythiques, thème présent dans de nombreuses traditions et légendes. La doctrine taoïste du *shi kiai*, de la solution du cadavre, appartient au même ordre d'idées.

Les pratiques secrètes rapportées par Maspero peuvent rentrer, d'un côté, dans les procédés destinés à conduire vers cette singulière réalisation — la transmutation du corps jusqu'à ce qu'il soit soustrait à sa corruptibilité naturelle et dématérialisé sans reste ; de l'autre, elles peuvent demeurer à un niveau nettement plus bas. Lorsqu'il y est question, en effet, de la « vie éternelle », il est évident, dans plus d'un cas, qu'il s'agit plutôt de la « longue vie » — *ch'ang-sheng* —, donc d'une espèce de prolongation extranormale de l'existence individuelle, par réduction des processus ordinaires d'altération du complexe physico-vital

63. H. Maspero, *Les procédés de « nourrir le principe vital » dans la religion taoïste ancienne*, in *Journal Asiatique*, vol. CCXXIX, numéros d'avril-juin et juillet-septembre 1937, p. 177-252 et 353-430.

64. R.H. van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life*, Tokyo, 1951 et aussi *Sexual Life in Ancient China*, Leyde, 1961.

et subtil de l'organisme. On pourrait être tenté d'interpréter dans ce sens les opérations de rétention, de fixation et de nutrition du principe vital originel, dont traite, nous l'avons vu, le texte sur le Mystère de la Fleur d'Or. Il y aurait alors une divergence précise par rapport au but des pratiques tantriques et yoguiques indiennes, car ces dernières visent plutôt au dépassement de tout conditionnement et à la « Grande Libération », même si l'on estime que l'homme peut y parvenir dès cette vie et dans son corps. Par ailleurs pourtant, l'opération de conjonction du masculin et du féminin, du *yang* et du *yin*, équivalant à la réalisation de l'état non dual, a une importance fondamentale dans les pratiques taoïstes en question. Aussi bien ces enseignements paraissent-ils soumis à une certaine oscillation, qui n'est peut-être pas sans relation avec le fait que, comme l'affirme un texte, « les recettes les plus importantes du Taoïsme ne sont pas dans le texte écrit des livres, elles sont dans les Formules qui se transmettent oralement » [65].

Maspero distingue les pratiques avec le souffle de celles qui se servent de la sexualité. Les premières, nous ne ferons que les mentionner en passant, car il s'agit pour une part d'enseignements analogues à ceux que nous avons déjà examinés en traitant de la transmutation endogène. On y voit revenir la notion de l'« espace de la force » situé dans la région *yin* du corps (est *yang*, masculine, la partie du corps située au-dessus du diaphragme ; est *yin*, féminine, celle située en-dessous) et, précisément, « trois épaisseurs de pouce sous le nombril » ; cet espace est maintenant désigné proprement comme le « champ du Cinabre Inférieur », *tan-t'ien*. L'accès à ce « champ » est bloqué (par un seuil que « les divinités n'ouvrent pas à la légère »). En résumé, la pratique consiste à contrôler le souffle et, l'obstacle étant écarté, à lui faire atteindre le champ du Cinabre Inférieur. Alors le souffle rencontre l'Essence, également appelée « le Souffle de la Femelle mystérieuse » ; ainsi complété, et « renfermé », c'est-à-dire retenu longtemps, le souffle donne naissance à une énergie hyperphysique particulière qui se répand et circule dans tout le corps comme un fluide, le régénérant et le rendant vivant. Parfois est aussi envisagé un procédé ascendant, au moyen duquel la force se déplace du centre inférieur vers le « champ du Cinabre Supérieur » (localisé dans la tête). Elle se transforme alors en un feu destiné à « incendier le corps, afin que le corps ait la splendeur du feu ». Cela est mis en relation avec « la fusion de la forme [physique] », c'est-à-dire du soma, du corps ; fusion,

65. H. Maspero, *Art. cité*, p. 199-200. Il semble que les deux réalisations aient été parfois associées, en ce sens qu'« après avoir vécu longtemps », on passe dans le séjour du « Souverain d'en haut », qui se confond cependant avec le Grand Principe (T'ai-she), donc avec la transcendance et l'immortalité au sens propre. Plusieurs allusions à tout cela figurent chez Tchouang-tseu.

est-il dit, par analogie avec le changement d'état opéré par le feu dans les substances solides métalliques. Nous sommes ainsi renvoyés à la conception d'un corps transformé qui surmonte la mort [66]. Il y a dans tout cela certaines correspondances avec les enseignements du *kundalinî-yoga* : le centre inférieur, la nature ignée de la *kundalinî*, l'obstruction du seuil de la voie axiale, le procédé ascendant, l'union du masculin et du féminin (dans le Yoga : de Çiva et de Çakti) au sommet de la tête.

Passons maintenant des pratiques taoïstes avec le souffle aux pratiques avec le sexe comprises dans la même tradition. Dans les manuels sur la sexualité, c'est le terme *Yin-tao* (la Voie Cachée) qui désigne l'union sexuelle. Comme le tantrisme, le taoïsme professe le principe que l'usage du sexe, s'il est délétère pour certains, peut constituer pour d'autres — pour ceux qui sont en possession de la connaissance — un moyen de réalisation spirituelle et de salut. Il est dit que « coucher avec une femme, c'est comme conduire un cheval au galop avec des rênes pourries ». Mais celui qui sait n'est pas atteint par l'union avec des femmes, il en tire au contraire avantage. « L'Empereur Jaune — lit-on dans le *Yü-fang she-yao* — coucha avec douze cents femmes et devint Immortel ; les gens du commun ont une seule femme et [jouissant d'elle] se détruisent la vie. Savoir et ne pas savoir : comment cela ne produirait-il pas des résultats opposés ? » [67].

La connaissance dont il s'agit est l'apanage d'une doctrine secrète ; c'est pourquoi le même texte dit (1*b*) que « ce procédé, les Immortels se le transmettent ; ils font serment en buvant du sang de ne pas le transmettre à tort et à travers ». C'est aussi ce que répète le maître Teng Yin-tse : « Ce procédé est absolument secret : ne le transmettez qu'à des sages ! » [68]. Un autre maître, Ko-Hong (IVe siècle), après avoir souligné la grande importance des « pratiques de l'alcôve » (*fang-chong-che-fa*), dit au sujet du but le plus élevé à atteindre : « Cette recette, les Hommes Réels se la transmettent oralement ; à l'origine on ne l'écrivait pas. Même en utilisant les drogues les plus fameuses, si l'on ne connaît pas ce procédé efficace [la pratique avec le sexe], on ne peut pas obtenir la vie éternelle » (*Pao-p'o tseu*, 8, 3*b*). Il serait donc illusoire de penser que les textes expliquent en toute clarté ce dont il s'agit effectivement.

Le maître taoïste cité plus haut, Ko-Hong, mentionne, de fait, plusieurs buts poursuivis par ceux qui font un usage non profane du sexe. Pour les uns, il s'agit de porter remède à l'usure de l'énergie vitale et d'obtenir la longévité ; pour les autres, de renforcer le *yang* en eux-mêmes

66. *Ibid.*, p. 208, 213-214, 234, 245-246, 394-395.

67. *Ibid.*, p. 381.

68. *Ibid.*, p. 386. Il est dit également : « Rares sont ceux qui peuvent pratiquer cet art, de sorte que je n'ose pas le divulguer » (in R.H. van Gulik, *Op. cit.*, p. 41).

et de disperser le *yin* ; mais le but le plus important serait de « faire revenir l'Essence pour réparer le cerveau ». Telle est la traduction de Maspero [69] ; mais que le terme « cerveau » ait été utilisé ou non, dans le texte, il est évident que l'opération à laquelle il est fait allusion est celle dont nous avons parlé il y a peu en rapport avec les pratiques concernant le souffle ; il ne s'agit pas du cerveau physique, mais bien du « champ du Cinabre Supérieur », situé dans la tête. On doit en effet estimer, en règle générale, que dans des enseignements de ce genre, toute référence de nature apparemment physique ou physiologique renvoie, en réalité, à une « anatomie » et à une physiologie hyperphysiques.

Même si l'on distingue ces diverses finalités, le fond commun des pratiques reste toujours l'union du *yang* et du *yin*, du principe masculin et du principe féminin portés par l'homme et par la femme. Il semble que tel objectif plutôt que tel autre soit réalisé selon telle ou telle orientation donnée à l'état d'union dans l'étreinte. Une expression curieuse, mais suggestive, est également employée pour désigner la pratique sexuelle : « l'enroulement du Dragon » et « le jeu du Tigre ». Le Dragon symbolise le *yang* et correspond à l'homme ; le Tigre symbolise le *yin* et s'incarne dans la femme choisie. Il faut savoir que, dans la tradition chinoise, à la différence d'autres traditions, le Dragon est conçu comme un animal double : animal terrestre et des eaux, d'un côté, céleste et royal, de l'autre. En tant qu'il symbolise l'homme selon sa double nature, on pourrait éventuellement rattacher aux développements de l'expérience intérieure dans le « jeu du Dragon et du Tigre » les six situations du *yang* attribuées par le commentaire aux six signes *yang* du premier hexagramme du *Yi-king* : partant du bas, le Dragon passe de la phase où il est caché, où l'on ne fait que le pressentir, à celle où il est visible, puis s'élance, s'élève dans l'éther et disparaît.

En ce qui concerne le choix de la femme, l'âge est important : pas au-delà des trente ans, mais le mieux est une femme qui n'a pas encore dix-huit ou dix-neuf ans. Comme dans le tantrisme, elle ne doit pas être mère, elle ne doit pas avoir eu d'enfants : « ... et même une femme qui n'a pas trente ans, si elle a eu un enfant, ne peut être utile » (*Yu-fang pi-kiue*, 1*a*). Trait particulier : il est ici prescrit de changer de femme. Toute une série de textes insistent sur ce point comme sur une chose essentielle : « Il faut changer de femme après chaque excitation ; c'est en changeant de femme qu'on obtient la Vie Éternelle », dit le même texte (1*b*), qui ajoute : « Si on couche constamment avec une seule femme, l'Essence et le souffle de la femme s'affaiblissent peu à peu et elle ne peut donner

69. *Ibid.*, p. 140.

grand profit à un homme » [70]. Cela est même interprété dans le sens d'utiliser de nombreuses femmes jeunes l'une après l'autre, puisqu'on peut lire dans un autre texte : « Quand on change de femme plusieurs fois, l'avantage s'accroît ; si en une nuit on change dix fois de femme, c'est au suprême degré excellent ».

Toutefois, cela ne fait pas tant penser à des procédés véritablement ordonnés à une fin initiatique, donc de dépassement de soi, qu'à des pratiques de magie sexuelle qui pourraient même confiner au domaine d'un vampirisme « psychique » masculin. Cette idée vient à l'esprit non seulement à cause des références de certains textes à la longévité, à l'éloignement des maladies, au fait que le corps « devient léger » ou « subtil » à la suite de ces pratiques [71], mais aussi et surtout parce qu'il est recommandé parfois de ne pas utiliser de jeunes femmes au courant de la technique ; selon P'eng-tseu, la raison de cette recommandation, c'est que dans ce cas la femme pourrait tirer profit de l'étreinte pour alimenter le *yin* et devenir, elle, immortelle : une fille qui sait cherchera sa progression propre et ne servira de rien à son compagnon [72]. Il ne s'agirait donc plus d'une expérience bilatérale dont les deux parties tirent avantage en se fondant, d'une certaine manière, dans les états qui se développent avec l'acte amoureux. Il faudrait penser, au contraire, que dans ce cas l'homme cherche simplement une substance fluidique complémentaire à absorber ou à employer comme excitant pour renforcer la qualité *yang*, ou qualité « Dragon », le principe de la virilité en soi-même, contre la qualité *yin*, ou « Tigre », de la femme. Il préférerait donc que sa compagne ne soit pas initiée à la signification secrète, magique, de l'étreinte, pour empêcher qu'elle en tire avantage et que, globalement, le *yin* l'emporte. D'ailleurs, même dans les traités d'art amoureux profane, un antagonisme est posé : la femme est appelée « l'ennemie », parce qu'elle tend à enlever le *yang* à l'homme [73]. Si seul entrait en jeu un fluide féminin à absorber pour nourrir le principe vital propre, il serait alors plus facile de comprendre le recours à de nombreuses femmes jeunes, pratiquement en série. Des techniques sexuelles pour prolonger la vie dans un cadre analogue, sont attestées en Inde et au Tibet. En résumé, il faut que l'homme, tout en étant uni à la femme et en provoquant l'orgasme de celle-ci, ne participe en aucun façon au plaisir ; cela mènerait, dans une certaine mesure, à l'absorption vampirique de l'énergie vitale féminine [74]. Du reste, on trouve jusque dans

70. *Ibid.*, p. 395. Mais on rencontre aussi ce point de vue dans les vieux traités courants sur l'art de l'alcôve, puisqu'on peut même lire : « Celui qui ignore cet art et s'unit à une ou deux femmes seulement, mourra bientôt » (cf. R.H. van Gulik, *Op. cit.*, p. 17, 42).

71. *Ibid.*, p. 384.

72. *Ibid.*, p. 396.

73. Cf. R.H. van Gulik, *Op. cit.*, p. 11.

74. Cf. A. David-Neel, *Magie d'amour et magie noire*, Paris, 1938, p. 104-105.

les Upanishads des traces d'un procédé « aspirant » du même type, destiné à enlever à la femme « la semence » durant l'union et à faire en sorte qu'elle ne conçoive pas. Le texte dit que, pour y parvenir, l'homme, sa bouche unie à celle de la femme, en pénétrant en elle doit émettre le souffle, puis l'inspirer (et vraisemblablement le retenir), tout en récitant mentalement la formule : « Avec ma force, avec ma semence je prends ta semence » (sur la « semence féminine », cf. *supra* p. 314) [75]. Ce texte fait allusion à quelque chose d'analogue à ce qui est envisagé dans le taoïsme, puisqu'il fait dépendre l'avantage de l'homme ou bien de la femme, lorsqu'ils s'unissent sexuellement, de la possession de la connaissance : l'homme bénéficie des « bonnes œuvres de la femme » à laquelle il s'unit s'il sait ; mais c'est la femme qui s'approprie celles de l'homme si celui-ci n'a pas la connaissance, s'il n'est pas conscient. Le texte ajoute que même des hommes du niveau des brahmanes sont privés de virilité quand il s'unissent à une femme sans avoir cette connaissance [76].

Il est pourtant permis de penser que, dans les pratiques secrètes taoïstes, tout ne finit pas sur un plan aussi problématique. La technique principale, notamment, ne s'éloigne guère de la technique tantrique. Sa première phase est appelée l'art royal d'égaliser, d'harmoniser ou de mêler les souffles — *chang-k'i chen-chu* ; telle est la désignation technique des préliminaires érotiques destinés à raviver le magnétisme sexuel provoqué par le rapport *yin-yang*, jusqu'à un degré particulier d'exaltation et de syntonie. Après l'apparition et l'alimentation, pendant un certain temps, de cet état, on passera à l'union des corps (*Yü-fang she-yao*, 1*b*). Il est possible que ces préliminaires correspondent au rituel tantrique dont nous avons déjà parlé : passer une certaine période avec la femme, dans l'intimité, mais en s'abstenant de contacts physiques. De manière analogue, le régime de l'étreinte, *huo-ho*, ne diffère pas beaucoup du régime tantrique : en possédant la femme, l'homme ne doit pas émettre la semence [77] ; si le processus d'éjaculation est déjà en cours, il doit le bloquer et faire revenir la semence afin de « retenir l'Essence », celle-ci correspondant visiblement à la *vîrya* et au *bindu*, au principe de la virilité magique de l'enseignement hindou. Il est dit précisément dans le

75. *Brihadâranyâka-upanishad*, IV, iv, 10.

76. *Ibid.*, IV, iv, 4.

77. Ce procédé avait déjà été souvent recommandé par les traités courants sur le sexe, sauf lorsqu'on recherchait délibérément la procréation. Mais il fallait toujours mener la femme à l'orgasme (« jusqu'à la faire crier », est-il précisé dans un texte — *Tung-houän-tsû*, VII — cf. R.H. van Gulik, *Op. cit.*, p. 8, 20, 33, etc.). Van Gulik prétend que les taoïstes ont donné à la technique une orientation « cruelle », au point que l'art de l'alcôve fut appelé la « doctrine perverse » (*hsien-chiao*) et qu'il « provoqua assez souvent la mort de ses malheureuses victimes » dont on voulait extraire le « féminin primordial » (*yüan-p'iu*) : cf. p. 11, 12. On doit cependant tenir compte du fait que van Gulik s'est appuyé sur les rumeurs malveillantes de milieux hostiles aux taoïstes ou profanes.

Su-niu-king : « L'essentiel de la règle consiste à coucher avec beaucoup de femmes jeunes sans jamais émettre l'Essence » [78]. Il s'agit de réveiller la force originelle (l'Essence) : une fois que le déroulement de l'acte amoureux l'a mise en mouvement (un texte dit : « elle doit devenir très agitée »), il faut arrêter le processus d'éjaculation, chose pour laquelle certains textes prévoient même des manœuvres physiques directes. Alors a lieu le processus à rebours, l'Essence réveillée et retenue monte le long de la colonne vertébrale, vers le « cerveau ». C'est « l'art de faire revenir l'Essence afin de réintégrer le [centre situé dans] le cerveau — *huan-tsing pu-nao* » (*Yü-fang she-yao*, 1*b*) [79]. « Pénétrer seulement, sans émettre » : telle est la formule souvent reprise. Les instructions de Lieu King sont les suivantes : après que les souffles de l'homme et de la femme se sont harmonisés, « pénétrez quand (le pénis) est faible, retirez-le quand il est ferme et fort », tandis qu'un autre texte dit : « Celui qui entre faible et sort fort, même s'il a le meilleur destin, périra » (*Yang-sing yen-ming-lu*, II, 13 *a-b*). Comme sujet grammatical de la proposition précédente, Maspero place, entre parenthèses, le mot « pénis », l'organe masculin (appelé dans ces textes la « tige de jade »). Mais cette interprétation nous semble plutôt grossière ; entre autres choses, elle rend difficilement imaginable le cours que les choses devraient prendre pratiquement, sur le plan physique, au début surtout, pour ne pas parler du cas où la jeune femme a un organe resserré ou bien est vierge. Il doit plutôt s'agir, foncièrement, d'un état et d'une force, non de l'organe sexuel mais du principe *yang* de l'homme qui, « faible » au premier contact avec la femme, doit se renforcer au fur et à mesure que se déroule l'opération magique, l'emporter sur le *yin* et sortir « dur » de l'expérience ; c'est là, d'ailleurs, l'une des finalités explicitement mentionnées dans les textes. Le ritualisme est si poussé ici que, le nombre complet du *yang* étant quatre-vingt-un, tel devrait être aussi le nombre des mouvements accomplis, dans la pratique parfaite, par la « tige de jade » sur les « cordes du luth » (l'organe sexuel féminin) [80] : chose qui n'est concevable que sous la forme d'une mécanisation absolument paralysante, sauf dans le cas de ces situations très spéciales, où la réalisation intensément vécue d'un certain contenu mène involontairement, spontanément, magiquement sommes-nous tenté de dire, à une précise structure symbolique correspon-

78. H. Maspero, *Art. cité*, p. 385.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 384. On trouve également dans les traités courants d'érotique une relation entre les nombres symboliques (pairs et impairs) du *yin* et du *yang*, d'une part, et les mouvements à accomplir à l'intérieur de la femme, d'autre part ; c'est ainsi qu'il est prescrit d'accomplir des séries de quatre (ou de huit) mouvements lents, suivis d'un mouvement vigoureux et profond (4 + 1 = 5 ; 8 + 1 = 9) — ce qui donne des nombres impairs *yang* —, de ne s'arrêter que lorsque la femme parvient à l'orgasme et crie, puis de recommencer (cf. R.H. van Gulik, *Op. cit.*, p. 43, 55).

dant au geste physique.

Teng Yu-tse, figure légendaire d'« Immortel » qui aurait vécu sous la dynastie Han au IIe siècle, parle d'une double finalité : « Diminuer le *yin* pour accroître le *yang* » et « coaguler la liqueur de l'Essence. » (visiblement, cela revient à dire : fixer la *vîrya*) [81]. Maspero rappelle que, comme pour les pratiques avec le souffle, les textes avertissent que les pratiques sexuelles ne doivent pas être abordées sans une préparation adéquate. En outre, il faut choisir, pour s'y livrer, certains jours bien précis ; il existe à ce sujet, pour les taoïstes, un ensemble d'interdits astrologiquement fondés. Sont écartés, par exemple, le premier et le dernier jour du mois, les périodes du premier et du dernier quartier de lune et celle de la pleine lune, à cela s'ajoutant d'autres dates et circonstances non favorables ; au total, ce sont environ deux cents jours de l'année qui sont exclus pour la « conjonction magique du Dragon et du Tigre » [82]. Certaines heures propices sont également envisagées : sans être ivre, sans avoir trop mangé, il faut opérer avec la jeune femme à l'« heure du souffle vivant *yang*, après minuit » : détail qui nous renvoie à la relation, déjà établie, entre la femme, l'*eros* et la nuit (cf. *supra* § 21). La pratique présuppose la méditation et une intense concentration mentale. Des processus préliminaires de sacralisation, comme en Inde et ailleurs, ne sont pas prévus, mais il est dit explicitement que l'opération doit être effectuée dans un état différent de celui de la conscience ordinaire de veille. « Toutes les fois qu'on pratique (ce procédé) — dit Teng Yu-tse —, entrer en méditation : il faut d'abord perdre conscience de son corps et perdre conscience du monde extérieur » [83]. Cela revient à dire qu'il faut entrer dans un état de transe active afin que l'expérience se déroule, fondamentalement, sur le plan subtil, hyperphysique, bien qu'il soit nécessaire d'accomplir des actions matérielles et, évidemment, de ne pas perdre la sensation de la femme et de son corps. Au sujet de l'aspect le plus important, la montée de l'Essence vers la tête après l'arrêt et le détournement de la force réveillée par rapport à la direction menant à l'émission de la semence dans la femme, il faut que la pratique s'accompagne de la représentation mentale permettant de suivre et de diriger le procédé à l'intérieur de soi-même [84].

81. *Ibid.*, p. 386. On peut peut-être associer à cela la formule générale prescrivant de vivifier la force *yang* dans tout le corps, dont il faut garder intègre le fluide, ce qui est aussi conçu comme une coagulation ou une fixation. Cf. C. Puini, *Taoismo*, Lanciano, 1922, p. 117-118.

82. *Ibid.*, p. 397, 400.

83. *Ibid.*, p. 386.

84. *Ibid.*, p. 385. Cf. aussi p. 218, où il est question de la capacité de vision intérieure — *ni-che* ou *ni-kuan* —, grâce à laquelle on découvre l'intérieur de son propre corps, au point de pouvoir contrôler les opérations. Les textes ne parlent pas de cette vision comme d'une faculté extraordinaire.

Le même Tseng Yu-tse mentionne aussi une invocation [85]. Au terme de celle-ci, « les hommes garderont (l'esprit fixé sur) les reins conservant fermement l'Essence et distillant le Souffle, qui suit la colonne vertébrale et monte au Ni-houan à l'inverse du courant : c'est ce qu'on appelle “faire revenir à l'Origine” *houan-yuan* ; les femmes garderont (l'esprit fixé sur) le cœur nourrissant les esprits, distillant un feu immuable, faisant descendre le Souffle des deux seins aux reins, d'où il remonte par la colonne vertébrale et va aussi au Ni-houan [86] : c'est ce qu'on appelle “transformer le Réel” *houa-tchen*. Au bout de cent jours, on arrive à la Transcendance. Si on pratique (ce procédé) très longtemps, on devient spontanément Homme-Réel, et vivant éternellement on traverse les siècles. C'est la méthode de ne pas mourir » [87]. Au sujet de ce « non mourir », l'ambiguïté précédemment relevée se représente : on ne voit pas bien si tout se ramène à la conquête de la longévité et à la fabrication d'une espèce d'élixir alchimique (en effet, on rencontre même parfois des expressions comme : « Que vous soyez jeune ou vieux, vous redeviendrez adolescent ») [88], ou bien si une sorte de réintégration d'ordre également physique et « vital » est considérée comme la conséquence d'une réalisation plus haute, la réalisation de la vie immortelle au sens propre, transcendant. En présence d'ambiguïtés de ce genre, il faut toujours se souvenir de l'avertissement des textes : le cœur de ces enseignements initiatiques n'était transmis que par voie orale.

Les matériaux réunis par Maspero ne contiennent pas d'indications sur les dangers des pratiques sexuelles d'union du *yin* et du *yang*. Toutefois, il y a lieu de penser qu'elles exposent pareillement au risque d'intoxication érotique lorsque, en raison de la faiblesse de l'homme dans l'union magique, le *yin*, ou qualité Tigre, agissant chez la femme, l'emporte de façon occulte sur le *yang*, ou qualité Dragon, actif chez l'homme. Peut-être est-ce là le motif du conseil de ne pas utiliser de jeunes femmes initiées à l'aspect secret de la pratique, car elles pourraient alors tirer profit d'un développement dangereux du *yin* : chose qui inverserait complètement la polarité de la pratique.

85. En voici le texte : « Que la Grande Essence de l'Auguste-Suprême, coagulant les humeurs, rende dur comme un os le Transcendant ! Que les six souffles du Grand-Réel Sans-Supérieur s'enroulent à l'intérieur ! Que le Vieillard-Mystérieux d'Essence Supérieure fasse revenir l'Essence pour réparer mon cerveau ! Faites que j'unisse (le *yin* et le *yang*), que soit fondu l'Embryon et gardé le Joyau ! » (cité dans H. Maspero, p. 387).

86. Dans ce cas, la coparticipation consciente de la femme et sa connaissance du procédé mis en œuvre, sont évidentes, par opposition à ce que nous avons vu être recommandé par d'autres textes, selon lesquels la femme ne devrait pas être au courant de l'opération occulte qu'on mène avec elle.

87. H. Maspero, *Art. cité*, p. 387.

88. *Ibid.*, p. 386.

Au-delà des opérations sexuelles individuelles, accomplies par un couple isolé, certains textes taoïstes font mention de pratiques collectives qui semblent avoir été un mélange d'anciens rites orgiaques saisonniers (au printemps et à l'automne) et de techniques à proprement parler initiatiques. Sont indiqués comme propices, pour ces rites collectifs, les jours de nouvelle lune et de pleine lune, jours qui, inversement, devraient être évités pour les rites sexuels individuels. L'idée que ces rites collectifs visent à libérer des péchés et à éloigner les malheurs pouvant dériver des actes accomplis, conformément à la « loi des actions et des réactions concordantes », fait penser que leur finalité est un « bain », une purification obtenue par immersion dans le sans-forme (les « Eaux »), finalité dont nous avons parlé à propos du sens ultime des rites orgiaques en général. Mais la différence, c'est que dans ces pratiques collectives, le régime de la non émission de la semence durant l'étreinte devrait être observé. Il est dit à ce sujet dans le *Siao tao luen* : « Ceux qui s'adonnent à cette pratique réalisent la Formule Réelle dans le Champ de Cinabre ; mais ils prennent garde au Secret-défendu et n'émettent pas sur la voie » [89]. Le principe est celui de la promiscuité ; rien ne doit s'opposer à l'échange des femmes. Quant aux buts, le même texte fait allusion à l'idée de s'assurer une force protectrice (« faste ») contre tout danger, toute influence hostile, tout démon. Si l'effet recherché est bien la réalisation de la pure qualité *yang* masculine, on pourrait entrevoir là un parallèle avec le fondement des idées antiques relatives au pouvoir magique et d'exorcisation du phallus. Il est cependant difficile de concevoir l'association de l'orgie collective avec des unions sexuelles sans émission spermatique. Cela n'est au mieux envisageable que dans le cadre d'une chaîne magique convenablement organisée et articulée (comme les « cercles » tantriques, dont nous parlerons plus loin), non en cas de promiscuité effective. Mais il est précisé, à ce sujet, qu'« il y a des choses qu'on ne peut exposer en détail » [90] ; il est hors de doute, de toute façon, que ces pratiques collectives, dans certains cas, ont dégénéré, puisque certains auteurs regrettent qu'elles aient donné lieu, durant la période postérieure aux Wei et aux Tsin, à la naissance d'enfants parmi les taoïstes [91] : chose qui implique évidemment un abandon au cours normal, « humide », des unions humaines.

89. *Ibid.*, p. 405.
90. *Ibid.*
91. *Ibid.*, p. 409.

Des pratiques orgiaques à finalités mystiques sont également attestées dans l'aire arabo-persane. Mais les informations s'y rapportant se ramènent à quelques aperçus d'auteurs et de voyageurs plus portés à se scandaliser qu'à étudier intelligemment les traditions correspondant à ces pratiques et leurs implications. On trouve une information directe relative à des pratiques sexuelles qui se sont continuées jusqu'à nos jours dans certains milieux arabes d'Afrique du Nord, dans un témoignage faisant partie d'un ouvrage collectif récemment publié [92]. L'union avec la femme apparaît ici comme l'un des moyens utilisés pour rendre actif le pouvoir d'une influence spirituelle (*barakah*) établie en l'homme par une initiation en quelque sorte virtuelle, grâce à un rite antérieur. Il faut souligner que cette technique n'est choisie que pour les personnes qui, par tempérament, sont particulièrement portées sur le sexe ; l'inclination prédominante constitue donc une espèce de matière première [93]. Second détail intéressant : il est indispensable de prouver qu'on est capable de résister à l'hypnose [94]. Cela, évidemment, pour prévenir un état passif, peut-être aussi de fascination, lorsqu'on entre en rapport avec la femme : rappelons que le tantrisme fait lui aussi allusion au danger qu'un état de ce genre, équivalant à une déliquescence ou à un évanouissement, prenne la place de l'extase active du *mahâsukha*. Quant à l'essentiel, on retrouve une fois de plus dans le témoignage en question le régime bien connu de l'étreinte « contre nature » : « La norme consiste à diriger l'union avec la femme de sorte qu'on ne parvienne en aucun cas à la solution finale normale, représentée par l'éjaculation de la semence. Les organisations avec lesquelles j'étais entré en contact disposaient de jeunes filles berbères spécialisées dans ces pratiques. J'estime qu'elles recevaient cas par cas une préparation occulte. Des formules — *dhikr* — étaient transmises et aucune jeune fille ne consentait à se prêter à ces pratiques lorsque les formules n'étaient pas prononcées. Pendant toute la nuit où devait se dérouler l'expérience, on buvait du thé à l'arabe, à savoir une espèce de forte décoction, à laquelle étaient ajoutées ensuite des infusions d'herbes variées, qui ne devaient pas être sans rapport avec les degrés et le cours de l'expérience » [95].

La même personne ajoute : « Le but de la pratique semblait être double. Il s'agissait tout d'abord d'une maîtrise de soi, différente de la

92. Cf. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. III, p. 365-374 (« Esperienze fra gli Arabi »).
93. *Ibid.*, p. 371.
94. *Ibid.*, p. 372.
95. *Ibid.*, p. 371.

simple résistance à la tentation, car toutes les conditions normales, physiques et psychiques, d'une union charnelle avec une femme étaient acceptées ; il n'était pas prescrit d'étouffer les sensations qui apparaissent habituellement dans ce cas, à la seule exception du fait de dominer et d'empêcher l'émission de la semence. Or, les jeunes filles employées avaient pour instruction précise de tout mettre en œuvre pour qu'elle eût lieu. Un détail bizarre : il m'arriva de voir pleurer ces filles lorsqu'elles réussissaient dans cette intention de "détournement", et de les voir s'excuser, disant qu'elles avaient dû obéir à un ordre ». Mais cet objectif à atteindre en résistant et en se dominant, était à son tour un moyen, puisque les forces éveillées par l'étreinte ainsi conduite devaient provoquer le traumatisme nécessaire à l'illumination, à la prise de contact avec le suprasensible [96]. Il est intéressant de relever qu'en dehors de ces pratiques sexuelles, l'auteur de ce témoignage fut initié à des rites de magie évocatoire, en vue non tant de la production de phénomènes paranormaux que du développement du contrôle de soi et d'un pouvoir de commandement, car il était dit que, dans des expériences d'évocation de ce type, celui qui n'est pas correctement orienté risque à tout moment de devenir fou : un risque, celui-là, également mentionné, on l'a vu, à propos des pratiques sexuelles [97].

Au sujet des états vécus dans celles-ci, et s'il fallait établir une certaine relation avec la voie du soufisme, on pourrait peut-être penser à l'« extinction », *fanah*, suivie par la « stabilité », *tasis* ou *haqah*. Nous avons déjà cité Ibn Arabî pour ce qui concerne le régime de sacralisation de l'union et l'identification rituelle de la femme à la « nature » cosmique. Nous pouvons maintenant citer un autre passage de ce même maître : « Quand l'homme aime la femme, il désire l'union, c'est-à-dire l'union la plus complète qui soit possible dans l'amour ; et dans la forme [corporelle] composée d'éléments, il n'existe pas d'union plus intense que celle de l'acte conjugal. De ce fait, la volupté envahit toutes les parties du corps et pour la même raison la loi sacrée prescrit l'ablution totale [du corps après l'acte conjugal], la purification devant être totale, comme l'extinction de l'homme dans la femme avait été totale lors du ravissement par la volupté [de l'union sexuelle]. Car Dieu est jaloux de Son serviteur, Il ne tolère pas que celui-ci croie jouir d'autre chose que de Lui. Il le purifie donc [par le rite prescrit], afin qu'il se retourne, dans sa vision, vers Celui en qui il s'est éteint en réalité, — puisqu'il n'y a pas autre chose que cela » [98]. Il y a donc transposition de la dissolution à travers la femme dans l'extinction en Dieu, par dépassement du caractère illusoire de la volupté individuelle et

96. *Ibid.*, p. 372.
97. *Ibid.*, p. 371.
98. Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, Paris, 1973, p. 201.

charnelle : telle est probablement la clé de la technique islamique.

En ce qui concerne les traditions européennes, il est difficile, pour le Moyen Age et les siècles suivants, d'établir l'existence d'écoles où des procédés analogues auraient été mis en pratique. Nous avons déjà évoqué certains courants particuliers de la Kabbale et les Frères du Libre Esprit ; mais il s'agit là d'un simple érotisme mystique, et rien n'est attesté quant à un régime initiatique spécial de l'étreinte. Il n'est cependant pas exclu que celui-ci ait été envisagé dans d'autres milieux plus fermés. Ailleurs [99], nous avons cité un texte hermétique et kabbalistique, l'*Asch Mezareph*, attribué à Isaac le Hollandais, où le symbolisme du coup de lance de Phineos qui transperce le couple pécheur au moment de l'étreinte, donnant lieu à des prodiges, peut faire songer à la technique tantrique et taoïste de l'arrêt de la *vîrya* durant l'acte amoureux. On pourrait peut-être voir une signification analogue dans l'une des *Clefs* de Basile Valentin, la onzième. Deux femmes y sont représentées, montées sur deux lions qui s'entredéchirent ; elles tiennent un cœur où se déversent et se mêlent le fluide du Soleil et le fluide de la Lune. A côté, on aperçoit un guerrier armé de pied en cap, l'épée levée, prêt à frapper (à arrêter le processus) [100].

Il se peut aussi qu'une lame du Tarot, la XVe, à laquelle on a donné une interprétation hermétique et kabbalistique, renvoie à des procédés sexuels [101]. Elle s'intitule « Le Diable ». La figure centrale présente les traits d'une des formes parfois attribuées à la divinité secrète des Templiers, au Baphomet. C'est une figure androgyne à tête de lion, avec le pentagramme inscrit sur le front. A son bras droit et à son bras gauche sont respectivement associées les deux formules alchimico-hermétiques *Solve* et *Coagula*. La figure tient dans sa main droite un flambeau allumé et, s'agissant du *Solve*, cela pourrait indiquer le feu intérieur allumé dans l'opération. La main gauche tient les antiques symboles des organes sexuels, masculin et féminin, qui sont conjoints ; s'agissant du *Coagula*, cela pourrait désigner l'action magique de fixation qui engendre l'androgyne. En outre, on aperçoit en bas de l'image, attachés au socle sur lequel se dresse la figure centrale servant de clé à l'ensemble, un diable mâle et une diablesse, qui pourraient correspondre à l'homme et à la femme participant à l'opération sous le signe de cette figure-clé, à savoir l'androgyne au pentagramme. La main gauche dirigée vers le haut, vers le flambeau allumé, l'homme fait le geste rituel des bénédictions, tandis que sa main droite est posée sur ses organes génitaux ; la femme, elle, touche

99. Cf. J. Evola, *La tradition hermétique*, cit.

100. B. Valentin, *Practica, cum duodecim clavibus et appendice, de Magno Lapide antiquorum Sapientum*, Francfort, 1618.

101. Cette figure hiéroglyphique est reproduite et commentée dans O. Wirth, *Le Tarot des Imagiers du Moyen Age*, cit., p. 174 sq.

de sa main droite la partie inférieure de la figure androgyne, sa main gauche recouvrant son sexe. Puisqu'elle se trouve dans la partie du *Coagula*, cela pourrait renvoyer à un second sens de cette formule, c'est-à-dire à la « coagulation de lumière astrale », à l'état d'ivresse fluidique qui constitue l'apport de la femme à l'opération. On voit donc qu'une figure de ce genre peut faire allusion, fût-ce dans les détails d'une symbolique abstruse et ambiguë, en mesure d'admettre des significations polyvalentes, aux différents moments d'un procédé de magie sexuelle initiatique.

Au sujet de l'hermétisme proprement dit — nous entendons la doctrine secrète qui fut transmise en Occident à travers le langage symbolique et élusif de processus alchimiques —, nous avons déjà affirmé que l'interprétation sexuelle est l'une des interprétations possibles des opérations dont parlent les textes : mais elle ne l'est qu'en raison de la multiplicité des plans auxquels tout symbole initiatique, par sa nature même, peut se rapporter simultanément. Le symbolisme érotique, de fait, joue un rôle très important dans l'hermétisme, et le schéma des procédés dont il s'agit pourrait aussi s'appliquer typiquement au domaine de la magie sexuelle. Nous avons déjà souligné la place occupée, dans cette tradition, par le symbolisme de l'androgyne, du *Rebis*. Dès les anciens textes hellénistiques, il est affirmé que l'essence de l'Oeuvre consiste dans l'union du masculin et du féminin [102]. Alchimiquement parlant, le masculin est le Soufre, force qui est en relation avec le principe du Moi et le divin (le terme grec désignant le Soufre a aussi ce sens : θεῖον). Quant au principe féminin, il reçoit une quantité de noms : il est le Mercure, l'Eau de Vie, la *Materia Prima*, le Solvant Universel, l'Eau Divine, etc. C'est la « Dame des Philosophes », dont a besoin « notre Or », l'Or signifiant également le masculin, dans son principe « être ». « Notre Or corporel — affirme Philalèthe [103] — est comme mort avant d'être conjoint à son épouse. Alors seulement le Soufre intérieur et secret se développe ». On lit déjà dans un vieux traité d'Ostanès, au sujet de la Femme : « En toi est caché tout le terrible et merveilleux mystère » [104]. Mais le premier effet de l'« union occulte » est la dissolution, le Féminin ou Mercure agissant comme un solvant. D'où la phase appelée « Oeuvre au noir », *nigredo*, dans laquelle le mâle, « notre Roi », meurt [105]. Ce qui subit cette crise,

102. Par exemple Zosime, cité dans M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887-1888, vol. III, p. 147.

103. *Introitus apertus ad occlusum regis palatium*, chap. I.

104. *Apud* M. Berthelot, *Op. cit.*, p. 8.

105. On trouve une référence suggestive à l'action de la femme dans l'allusion au « meurtre hermétique de son époux que, selon la *Turba Philosophorum*, la Femme commet durant la *conjunctio* avec "les armes cachées dans son corps", et qui dans d'autres textes est appelé le "combat du féminin" » (M.L. von Franz, *Aurora Consurgens*, cit., p. 233). De telles expressions, d'ailleurs, ne peuvent pas ne pas faire penser aussi au plan sexuel concret.

c'est précisément l'« Or corporel », appelé aussi « Soufre vulgaire » : c'est la forme conditionné d'apparition du principe de la personnalité, ce qu'on pourrait dénommer le « Moi physique ». Lorsqu'il s'unit au Mercure ou Eau Divine, ce Moi brise sa fermeture. Après la crise se produit l'état extatique, la lumière se lève, les « colombes de Diane » font leur apparition : c'est l'« Oeuvre au blanc », *albedo*, qu'il faut considérer comme l'aspect non plus négatif, mais positif, du « régime de la Femme » ou « de la Lune ». Mais il est essentiel, en vue des finalités de l'opération globale, que l'homme dispose de ce que les textes appellent tantôt l'« Acier des Sages », tantôt la « semence de l'Or », ailleurs encore le « Soufre incombustible », ces désignations renvoyant à un pouvoir qui ne « s'allume » pas (qui ne se laisse pas transporter), ni ne s'altère (l'« Acier »), mais qui se conserve à travers ces changements d'état et qui est, le moment venu, le principe (la « semence ») d'un nouveau développement. Celui-ci correspond à la troisième des phases essentielles de l'*Opus alchemicum*, l'« Oeuvre au rouge » ou *rubedo*, où il y a dépassement de la condition de simple ouverture extatique ; Soufre et Feu redeviennent actifs ; le masculin, rendu vivant, réagit sur ce qui l'avait dissous, l'emporte sur le féminin (il est dit dans la *Turba philosophorum* : « La Mère a toujours plus de pitié pour son Fils que son Fils n'en a pour elle »), l'absorbe, lui transmet sa nature propre. C'est alors que l'union du Roi et de la Reine, tous deux lavés et *dénudés*, également dénommée « Inceste », donne naissance à celui qui est au-delà des deux, au *Rebis*, à l'androgyne couronné, tout à la fois Soleil et Lune, qui « possède toute puissance », qui est immortel [106].

Les textes font ressortir que l'ensemble de ces procédés de l'Art hermétique appliqué à l'homme reflète le processus même de la création, de la manifestation cosmique, dans ses moments essentiels — comme nous l'avions souligné précédemment ; mais il découle de cette simple remarque que les symboles et les opérations hermétiques se prêteraient à une application au plan même des pratiques sexuelles. Il n'en faut pas

106. Sur tout cela, cf. notre livre *La tradition hermétique*, spécialement la deuxième partie. Comme illustration, nous citerons ici quelques expressions caractéristiques des textes hermétiques : « La femelle... prend d'abord le dessus du mâle, et le domine de manière à le changer dans sa propre nature ; elle ne le quitte point qu'elle ne soit devenue grosse. Alors le mâle reprend vigueur, et gagne le dessus à son tour. Il la domine et la rend semblable à lui ». « Le mercure philosophique est une eau dissolvante... Mettez le Roi dans le bain, afin qu'il surmonte nature. Cette eau est la fontaine du Trévisan, où le Roi entre seul, et où il se baigne pour se purifier ; il y meurt, et y ressuscite ; car la même eau tue et vivifie. Les philosophes ont même donné le nom de *vie* et de *résurrection* à la couleur blanche ». « Quand cette eau a fait la solution parfaite du fixe, elle est appelée *fontaine de vie, nature, Diane nue et libre* ». « Les Philosophes hermétiques... disent que Prométhée représente leur souffle animé du feu céleste », etc. (A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 220, 237-238, 467, 407).

moins estimer qu'en dépit de leur fréquente utilisation du symbolisme érotique (parfois sous ses formes les plus crues : on rencontre dans les textes des représentations du coït du Roi et de la Reine, nus, les membres diversement entrelacés) [107], les anciens maîtres de l'hermétisme n'ont généralement pas suivi la voie du sexe. Pour se rattacher au principe féminin, dénuder leur Diane, posséder leur Hébé et mener à terme l'*opus transformationis* jusqu'à la génération de l'androgyne couronné, ils n'ont pas eu recours à la femme. D'après ce que nous savons, ce n'est qu'en des temps plus récents que certains continuateurs de l'hermétisme n'ont pas exclu la « voie de Vénus » et ont interprété les opérations hermétiques en fonction de cette voie.

On pourrait parler, à ce sujet, des milieux qui initièrent Gustav Meyrink à certaines doctrines qu'on retrouve exposées çà et là, sous une forme souvent très vivante et suggestive, dans ses romans. Mais pour des données plus directes, il vaut mieux s'appuyer sur l'école de Giuliano Kremmerz (pseudonyme de Ciro Formisano), qui se montra active en Italie à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, dans le cadre d'une organisation ou « chaîne » portant le nom de « Myriam ».

58. — *La « Myriam » et la « Pyromagie »*

Cette désignation est, en soi, intéressante. Marie, la Vierge *theotokos* (« Mère de Dieu »), a également été conçue comme la personnification de l'Église qui, en tant que dispensatrice de vie surnaturelle, fait naître le Dieu, le « Christ en nous », et l'on trouve une idée analogue dans l'ésotérisme hébraïque, à propos de la Shekinah, qui fut notamment identifiée à la force mystique et efficace d'une organisation initiatique. Valli avait déjà fait remarquer que, dans leur langage secret, les « Fidèles d'Amour » appelaient « dame » non seulement la « Sainte Sagesse », mais l'organisation qui était la porteuse et l'administratrice de cette force. Nous retrouvons donc dans l'école de Kremmerz, avec une symétrie significative, la même conception : si chacun a sa Myriam, sa « femme », qui est l'entité fluidique ou double vital de l'être propre, il y a en outre une Myriam collective, formée par la chaîne elle-même ou, mieux, par la force fluidique de l'organisation, invoquée en tant qu'entité ou influence spirituelle supérieure par tous ceux qui en participent, à travers leur

107. Cf. les figures reproduites dans C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zurich, 1944, figures 167, 226, 268.

intégration spirituelle et opérative et leur poursuite de l'illumination [108].

Cela étant, dans les écrits que Kremmerz a laissés, les références à la voie de Vénus semblent se limiter à l'allumage d'un feu psychique (« pyromagie ») à travers un rapport entre deux individus de sexe opposé, rapport tel qu'il exclut le contact physique ; l'orientation serait donc apparentée à celle des formes médiévales particulières sur lesquelles nous nous sommes déjà penché. Parlant de la « magie » au sens générique, Kremmerz écrit : « La magie, état actif de conquête de la volonté, relève de la compétence absolue du mâle, mais le mâle ne serait pas ce qu'il est si la femelle ne se prêtait à la pulsion du mâle comme récipiendaire » [109], le féminin fournissant ici essentiellement le « fluide » pour activer et magnétiser la volonté et pour la mener, une fois complétée, à un état d'« androgynie ». Mais nous reviendrons sur ces possibilités ou applications opératives. Nous ne nous attarderons pas sur l'usage de la femme comme d'une espèce de médium guidé par l'homme, pouvant devenir son complément clairvoyant, en fonction d'un rapport de syntonie et d'amour « qui doit exclure toute pensée impure » [110]. D'une manière générale, Kremmerz admet qu'en magie celui qui agit peut ne pas observer la continence « seulement lorsqu'il possède son contraire fluidique dans une femme » [111] ; c'est là un développement de l'idée de complémentarité, ou de polarité spéciale, en tant que condition de tout état de magnétisme érotique intense. On fait peut-être un pas de plus avec l'affirmation que celui qui peut distinguer où commence l'esprit et où finit la chair, ne sait pas ce qu'est l'amour [112]. Voici comment est décrite l'initiation à la « pyromagie » : « L'amour commence à acquérir son caractère sacré lorsqu'il met l'âme humaine dans un état de *mag* ou de transe. La matière la plus lourde et la matière la plus subtile sont prises, en l'homme, par un état de magnétisme si profond, que tout d'abord vient l'intuition, puis la sensation d'un monde qui n'est pas humain, mais qui dans l'hypersensibilité d'un état d'être particulier puise à une force humaine » [113]. Kremmerz remarque que, dans tout amour différencié, cet état, précisément, se produit par instants : mais « le difficile consiste à le faire durer intensément et définitivement » ; il faut en outre empêcher que s'éveille le désir charnel, qui le paralyserait. Selon la terminologie de Kremmerz, cet

108. A ce sujet, on trouve des matériaux surtout dans le quatrième des *Fascicules de la Myriam*, qui sont hors commerce. Un passage d'une invocation dit : « Que le prodige soit grand — que Myriam apparaisse — que le destin de triomphe — soit rapide comme mille — fois la foudre, comme cent fois — et plus — la lumière ! »

109. G. Kremmerz, *Opera Omnia*, Rome, 1951, vol. I, p. 351-352.

110. Sur ce point, *ibid.*, vol. I, p. 190 sq.

111. *Ibid.*, vol. I, p. 416.

112. *Ibid.*, vol. II, p. 327.

113. *Ibid.*, vol. II, p. 326.

état est de *mag* s'il est actif (extase active), de transe s'il est passif. Non seulement l'élément subtil de l'homme y entre en contact avec celui de la femme, mais la possibilité apparaît d'un rapport avec tout ce qui appartient en général, dans l'ordre des forces et influences, au plan hyperphysique [114].

Nous retrouvons d'ailleurs un thème que nous connaissons déjà lorsque Kremmerz dit qu'« à travers cette porte de l'amour », la magie commence vraiment lorsque l'homme, « demeurant dans l'intensité la plus invraisemblable du *Pyr*, ou feu magique », sépare dans l'amante qu'il voit avec ses yeux physiques une entité qui appartient au plan auquel il est parvenu (*veniet sine veste Diana*). Mais par l'union avec une telle entité apparaît, outre la « magie », le risque de la folie [115]. Résumant sa pensée, Kremmerz formule comme suit les secrets de cet art : 1) Comment maintenir intensément allumé le feu sacré ; 2) Comment le rendre perpétuel et avec quels éléments l'entretenir ; 3) Comment s'unir, à travers le sceau de Salomon (signe composé de deux triangles entrelacés, ▽ et △, représentant le féminin et le masculin, la passivité et l'activité, les Eaux et le Feu), à l'entité en question [116]. Une inscription de la « Porte Hermétique », monument romain orné de textes gravés et de symboles, évoqué par Kremmerz dans un de ses livres, pourrait être en rapport avec cette réalisation : *Rex igne redit et coniugo gaudet occulto*.

Deux monographies, d'inspiration kremmerzienne pour une large part et contenues dans un recueil déjà cité par nous [117], renferment d'autres détails sur l'« étreinte fluidique » et l'amour magique. Il est dit, dans la première d'entre elles, qu'il « est nécessaire que l'*eros*, instrument de l'œuvre, ne soit pas désir sexuel, concupiscence charnelle, mais *amour* précisément, quelque chose de plus subtil et de plus vaste, sans polarisation physique ; mais l'intensité ne doit pas être moindre pour autant. On pourra aussi te dire : *tu dois désirer l'âme, l'être de l'autre, de même qu'on peut désirer son corps* ». Partant de cet état, dans le rapport sans contacts physiques, « l'*eros* favorise le contact fluidique, et l'état fluidique, à son tour, exalte l'*eros*. Ainsi peut se produire une intensité-vertige presque inconcevable pour l'homme et la femme ordinaires ». « *S'aimer, se désirer* ainsi, sans mouvement, de façon continue, en s'aspirant réciproquement et vampiriquement, dans une exaltation qui grandit sans crainte de possibles zones de vertige. Tu auras une sensation d'amalgamation effective, tu sentiras l'autre dans tout ton corps, non par contact mais par une étreinte subtile qui la sent en chaque

114. *Ibid.*, vol. II, p. 327.
115. *Ibid.*, vol. II, p. 329.
116. *Ibid.*, vol. II, p. 332.
117. Cf. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. I, p. 248 sq.

point et s'en pénètre *comme une ivresse qui prend possession du sang de ton sang*. Cela te conduit, à la limite, sur le seuil d'un état d'extase ».

Dans la seconde monographie, intitulée « Magie des unions », le même auteur anonyme se réfère à des enseignements kremmerziens non divulgués par le Maître, à moins qu'il ne s'inspire directement, au-delà de Kremmerz, des pratiques tantriques, tout en se servant cependant des symboles de la tradition hermético-alchimique. Dans cet écrit [118], l'étreinte fluidique sans contacts physiques devient une phase ou condition préliminaire. Dès lors qu'elle est réalisée, l'union peut aussi se prolonger sur le plan corporel : « Si tu es accoutumé à cette opération, qui veut seulement conduire à l'état magique au moyen de l'*eros* retenu et alimenté dans le corps fluidique, tu peux, dans un deuxième temps, faire descendre *l'amour et le désir sans contacts* jusqu'à la profondeur du sexe, c'est-à-dire de la force-vie qui vibre dans la génération et qui s'éveille à travers l'étreinte des corps ». Afin que cela ne mène pas à une rupture de l'état magique, mais à son intensification dont le terme est la réalisation de l'« amour qui tue », la condition que nous avons rencontrée dans le tantrisme hindou, dans les pratiques taoïstes et chez les Arabes, est clairement indiquée : parvenir à l'acmé de l'orgasme sans émettre la semence.

Nous ne nous arrêterons pas à d'autres détails, d'ordre rituel notamment, fournis par l'auteur. Nous soulignerons seulement un point important : il distingue deux phases de l'expérience, mises en relation avec les deux régimes, de l'Eau et du Feu, de la Femme et de l'Homme, de la Lune et du Soleil, dont parlent les hermétistes. L'auteur écrit : « Quand les deux meurent dans l'unité et quand la crise-spasme se résout dans un état continu, on peut bien qualifier ce qu'on expérimente de béatitude cosmique exaltée... Mais il ne faut pas oublier que cet état n'est pas l'état suprême, si irrésistibles que puissent être alors en toi l'impulsion et le désir de t'y fixer et de t'y confondre. Si tu t'y abandonnais, tu n'aurais pas surmonté le lien cosmique, ta voie s'arrêterait là où finit le mysticisme érotique. Tu dois savoir renoncer à cette béatitude quasi nirvânique en utilisant *le pouvoir du Feu* (que d'autres appellent Feu contre nature), pour que le régime des Eaux prenne vraiment fin, pour que la Femme soit complètement vaincue, pour que la Matière soit purifiée de toute son humidité » [119]. Il s'agit du retour à la condition d'activité pure après la dissolution obtenue par l'union, au moyen de la femme, « avec ton propre poison » ; correspondant à l'ordre des Grands Mystères, le processus se continue dans le sens anti-extatique (ou, mieux, supra-extatique) dont nous avons déjà parlé, citant aussi un passage de la *Mândûkya-upanishad*.

118. *Ibid.*, vol. II, p. 363-368.
119. *Ibid.*, vol. II, p. 371-372.

En fonction de cela précisément, il y aurait une différence essentielle entre ce que les deux parties, l'homme et la femme, peuvent respectivement tirer, en règle générale, de l'expérience : « La limite de participation de la femme, je veux dire la limite de sa réalisation propre lorsque, unie à toi, elle te suit, c'est cette extase où plonge et se développe l'acmé de l'étreinte. La femme ne peut pas aller plus loin, de par l'irrévocable loi de sa nature ». Cela s'accorde avec ce que nous avions relevé au sujet des contenus de la symbologie et de la terminologie du Vajrayâna (du bouddhisme tantrique), ainsi qu'avec ce qu'on peut tirer de la doctrine taoïste, qui fait de la distillation et du renforcement du *yang* pur la finalité première de la technique sexuelle.

Enfin, tout comme Kremmerz, l'auteur que nous venons de citer conseille, pour l'opération, de recourir à un endroit écarté, connu seulement des deux partenaires, endroit qui, grâce aux « moyens adéquats de la magie des parfums et des signes de consécration », doit être « saturé » au point de devenir « un lieu fatal où tu percevras comme un changement de personnalité de la femme, où, en entrant, tu sentiras immédiatement un début de vertige et de ravissement que ton opération double, d'étreinte psychique et corporelle, devra alimenter » [120]. Cela renvoie au climat de l'*âropa*, des transsubstantiations tantriques et de l'intervention des « présences réelles ».

Dans l'ensemble d'écrits de ce genre, les deux monographies mentionnées plus haut sont peut-être celles où les enseignements secrets de magie sexuelle à finalités initiatiques sont exposés avec un minimum de voiles. On est vite conduit à cette constatation si on les compare aux autres matériaux accessibles, sur le même sujet, dans les temps modernes, même quand il ne s'agit pas de simples mystifications. Nous parlerons maintenant de deux autres cas.

59. — *La « Lumière du sexe » et la « Loi de Thélème »*

Le premier cas est d'un genre on ne peut plus mélangé. Il s'agit de plusieurs écrits publiés durant l'entre-deux-guerres par Maria de Naglowska. On peut en faire mention dans le présent contexte. En dépit de toute la place qu'y occupent des spéculations personnelles et des formulations littéraires divagantes, pour ne pas parler d'une recherche délibérée du sensationnel (comme, par exemple, le fait de vouloir parler à tout prix de satanisme, même en l'absence de tout motif sérieux pour

120. *Ibid.*, vol. II, p. 376.

cela), on y retrouve des thèmes de l'enseignement secret qui nous sont désormais familiers. Cela s'explique par les connaissances que Naglowska semble avoir recueillies grâce à des contacts avec certains milieux russo-caucasiens, et peut-être même avec des milieux hassidiques. Le cadre de tout l'ensemble se refère à la conception, dont nous avons donné quelques aperçus, d'un déroulement cosmique, symbolisé en l'occurrence par l'« horloge cosmique » et par son cours. La première phase est l'entrée de Dieu dans la nature, du « Fils » dans le devenir, du masculin dans le féminin. Cette phase est dominée par la « femme », par la Çakti. Le chiffre six, qui correspond au point le plus bas de l'horloge, de l'arc descendant, « où la femme domine l'homme, où la matière emprisonne l'esprit dans les profondeurs de ses viscères », marque la limite de l'abîme : on y meurt ou bien l'on y renaît à la vie éternelle. C'est le point du « passage périlleux », le tournant décisif où se présente la grande épreuve [121]. Des thèmes de magie sexuelle se font jour ensuite, car l'épreuve consisterait aussi à affronter le féminin, dans l'esprit même du principe tantrique de la « victoire sur le mal lui-même à travers sa transformation en bien » [122]. La femme est conçue comme la porte par laquelle on peut entrer tant dans le domaine de la mort que dans celui de la vie. Avec la chute, la volupté « devint l'aimant qui attire l'homme vers la femme non pour la victoire de la Vie (= Dieu), mais pour la victoire de la mort (= Satan), et Ève... devint l'arène de la lutte entre la vie et la mort » [123]. Au moment décisif de l'épreuve, l'homme revoit l'« épouse », est invité à s'immerger de nouveau en elle, dans le féminin, mais dans un sens opposé à celui de la chute : non pour pénétrer dans le domaine de la mort et du devenir, mais pour en sortir, en conservant la conscience de son être au lieu de se liquéfier. La femme, dans ce contexte, se présente comme la *Janua Coeli* et l'instrument indispensable en vue de la libération. Depuis la limite de la phase descendante (le chiffre six), l'homme victorieux se trouve alors reprojeté dans le chiffre un — il vaudrait mieux dire dans le zéro — de l'horloge cosmique, donc au début du cycle, libéré de la matière et consacré Roi. Tel est le rite du « second mariage, qui coïncide avec celui de la formation du Messie » [124].

Cependant, il ne s'agirait pas seulement de symboles abstraits, mais aussi de leur activation dans le cadre de procédés sexuels concrets. Au

121. M. de Naglowska, *Le rite sacré de l'amour magique*, Paris, 1932, p. 16-18.

122. M. de Naglowska, *Le mystère de la pendaison. Rituel d'initiation satanique selon la doctrine du Troisième Terme de la Trinité*, Paris, 1934, p. 11-12. L'auteur affirme également que « le débordement chaotique de toutes les passions, auquel nous assistons en ce moment, n'est pas autre chose que les premiers pas malhabiles du Mal régénéré » (*ibid.*).

123. M. de Naglowska, *La lumière du sexe*, Paris, 1932, p. 56-57 — [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

124. *Ibid.* [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.] ; *Le rite sacré de l'amour magique*, cit., p. 17-18.

sujet de l'aspect technique de ces derniers, une fois de plus revient la norme de la non émission de la semence durant l'union sexuelle. Naglowska distingue deux opérations. La première est précisément caractérisée par ce procédé : « Celui qui traverse l'épreuve *doit rester sec* jusqu'à la fin car il est écrit : "Ne permets pas à ta force sacrée de se cristalliser dans un liquide mortel" ». Il est fait allusion à « un danger de mort [vraisemblablement, non de mort physique] en cas de non réussite ». Dans cette première phase — ajoute Naglowska — « la femme est offerte sans connaissance à l'opération diabolique » [125]. Abstraction faite du « diabolique », il semble que le but poursuivi ici soit essentiellement du même ordre que celui des pratiques taoïstes : renforcement préliminaire du *yang*, en tant que l'amalgamation dissolvante avec la femme est rapportée à un rite ultérieur, à une phase ou initiation successive et distincte. Dans cette seconde opération, l'homme « s'immole, accepte dans tout son être — de haut en bas — la pénétration foudroyante du féminin lumineux dans l'instant sublime du coït sacré, pour lequel la femme [à la différence de ce qui se produit dans le premier rite] ne sera pas endormie. L'homme sort de cette épreuve ébranlé dans sa raison et est alors le fou sublime dont parlent les doctrines secrètes. Puis il retrouve son équilibre et devient un homme nouveau » [126]. Si l'on désire donner un sens à tout cela, peut-être faut-il comprendre que le sommeil ou l'éveil de la femme dans les deux opérations successives ne doit pas être entendu littéralement, mais comme l'activation ou non, en elle, de la « Diane nue », de la femme transcendante ; et le fait d'être « ébranlé dans sa raison » pourrait alors correspondre au « meurtre du *manas* » yoguique. Au sujet des détails de ce second rite avec la femme non plus endormie, mais éveillée, Naglowska renvoie à un autre de ses livres, dont la lecture est cependant plutôt décevante. L'idée que dans le second rite avec acte amoureux, « les vibrations ne doivent pas donner à la femme un plaisir localisé, car le plaisir appartient à l'homme et non à la femme », n'est pas seulement banale ; elle inverse carrément les choses, car, selon un enseignement récurrent, c'est plutôt l'homme qui doit éviter cette localisation des sensations, étant donné qu'il est beaucoup plus porté à cela, de par sa constitution, que la femme, et parce que c'est surtout lui qui doit se garder de céder au désir du plaisir charnel (à la rigueur, ce qui est dit au sujet du « plaisir mystique » est plus pertinent : « Imaginez une caresse sans aucun contact, une tiédeur qui n'a rien de charnel, un baiser multiple qui ne se pose sur aucune partie » [127]). Tout le reste, dans

125. *La lumière du sexe*, p. 112-113 — [passage retraduit d'après le texte italien — N.D.T.].

126. *Ibid.*, p. 136-137 — [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

127. *Le rite sacré de l'amour magique*, cit., p. 42 — [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].

l'ouvrage en question, est confus et présenté dans un décor fantastique, avec le rite de la « pendaison initiatique », auquel il serait nécessaire de se soumettre avant de passer — semble-t-il — à la seconde opération, celle avec la femme non endormie. Naglowska écrit à ce sujet : « Seul celui qui a dépassé ce rite peut s'unir utilement à une femme correctement instruite parce que, connaissant l'indicible bonheur du plaisir satanique, il ne peut pas se noyer dans la chair d'une femme, et s'il accomplit avec son épouse le rite de la terre, il le fera pour s'enrichir et non pour se diminuer » [128]. S'il y avait là — mais il est permis d'en douter — autre chose qu'une fantaisie pure et simple (et toujours en mettant de côté l'inévitable « satanisme », ici totalement hors de propos), on pourrait penser à l'équivalent d'une opération spéciale qui semble avoir été pratiquée dans certaines écoles Zen japonaises : le traumatisme d'une asphyxie partielle y servirait de moyen pour forcer, en certaines circonstances, la limite de la conscience conditionnée. Lorsqu'on s'est assuré de la sorte la possession d'un principe à sa façon extranaturel (comme celui qu'on est censé recevoir potentiellement par une transmission initiatique), les dangers inhérents à l'échec de la pratique sexuelle sont évidemment réduits. On pourrait peut-être établir aussi une relation entre le « plaisir satanique » et le plaisir extatique, *sahaja-sukha*, du tantrisme, car l'expérience de ce plaisir interdit l'apparition de la forme ordinaire paroxystique du plaisir charnel. Mais tout cela, c'est sans doute faire généreusement cadeau d'un contenu, très confusément ressenti par Naglowska, à la description romancée du rite. Quant au niveau auquel cette femme dispensait concrètement ses enseignements, il suffit d'indiquer que, si l'on en croit B. Anel Kham [129], des journalistes auraient eu le droit d'assister, à Paris, à la cérémonie de consécration de plusieurs jeunes filles destinées à prendre part à l'« opération satanique ».

L'autre source dont nous désirons parler concerne l'Anglais Aleister Crowley, mort en 1947 après avoir mené une vie particulièrement agitée et aventureuse. Bien que la part de mystification et de satanisme ostentatoire (Crowley tenait même à se faire appeler la « Grande Bête 666 ») soit, dans ses attitudes, encore plus grande que chez Naglowska, il ne fait pas de doute que cet homme possédait une force réelle que ressentirent tous ceux qui entrèrent en contact avec lui ; il y a sur ce point plusieurs témoignages de personnes ne se laissant pas suggestionner facilement. Mais cette circonstance pose un préalable en ce qui concerne ses enseignements, car il est difficile d'établir dans quelle mesure certains résultats éventuels étaient dus à des procédés objectifs, et jusqu'à quel point, au contraire, ils avaient pour condition fondamentale la constitu-

128. *Ibid.*, p. 132 — [passage retraduit d'après le texte italien - N.D.T.].
129. B. Anel Kham, *Théorie et pratique de la magie sexuelle*, Paris, s.d.

tion et la force très personnelles, particulières, de Crowley.

L'information dont on dispose est assez mince. En effet, les écrits les plus importants de Crowley sont difficilement accessibles : certains ont paru sous la forme d'ouvrages hors commerce, quand il ne s'agit pas de manuscrits réservés aux seuls disciples et à des personnes de confiance. Il semble que Crowley ait collectionné les « initiations » ; l'authentique dans tout cela se rapporte peut-être aux contacts qu'il eut avec une espèce de yogî arabe, Soleiman Ben Aifha, et avec deux représentants hindous de la Voie de la Main Gauche, Brima Sen Pratab et Shri Agamya Parahamsa [130]. Si l'on met de côté les scories sataniques et « païennes » destinées à scandaliser, la *Loi de Thélème* dont Crowley se voulut le champion est en effet d'inspiration tantrique.

L'une des définitions de celle-ci est : « L'amour est la loi, l'amour soumis à la volonté » (*love is the law, love under will*), l'amour désignant ici essentiellement l'amour sexuel, et l'objectif étant de découvrir sa véritable nature à travers des expériences érotiques particulières [131]. Crowley esquisse une religion de la joie et du plaisir, où devrait entrer cependant « une idée supérieure de la mort, à considérer comme une épreuve et une initiation » [132] ; le complexe « amour-mort » semble réaffleurer ici, conformément aux contenus typiques de la voie de la Vénus magique. Crowley, lui aussi, parle de poisons à changer en nourriture [133] ; il prescrit de « chercher les choses qui sont pour toi des poisons, et même des poisons au plus haut degré, pour les faire tiens au moyen de l'amour », pour détruire les « complexes » (vraisemblablement : les « conditionnements ») de la nature propre [134]. D'une manière générale, il s'agit de surmonter « les tensions de la Dyade grâce aux noces des opposés », de compléter sans cesse sa nature propre « par de nouvelles épouses (*mates*) sur chaque plan de l'être » (ce qui peut aussi faire penser aux unions hyperphysiques dont ont parlé Paracelse et Kremmerz) [135]. Crowley écrit : « Nous prenons des choses diverses et opposées et nous les unissons, les obligeant à former une seule chose ; le médiateur de cette union est une extase telle que l'élément inférieur se dissout dans l'élément supérieur ». Toute union serait destinée « à

130. Cf. J. Symonds, *The Great Beast. The Life of Aleister Crowley*, Londres [3], 1952, p. 118.

131. *Ibid.*, p. 167. La formule du serment du disciple était : « Moi (le nom), en présence de la Bête 666, je jure solennellement de me consacrer au Grand Œuvre, qui consiste à découvrir mon vrai vouloir et à le réaliser. L'amour est la loi, l'amour soumis à la volonté ».

132. *Ibid.*, p. 126.

133. *Ibid.*, p. 237.

134. Cf. les extraits du texte inédit *Liber Aleph, the Book of Wisdom or Folly*, publiés dans *Introduzione alla Magia*, cit., vol. III, p. 442 sq.

135. *Ibid.*, p. 447, 449.

dissoudre un complexe plus matériel en en créant un moins matériel ; c'est là notre voie d'amour, qui s'élève d'extase en extase » [136]. Le principe : « Plus grande est la polarité, plus sauvages seront la force du magnétisme et la quantité d'énergie libérée dans l'étreinte », semble trouver une application spécifique dans le recours au sexe, mais il est en même temps posé que l'attachement à une certaine femme est une condition négative [137].

En dehors de l'arrière-plan plus ou moins métaphysique qu'on vient de mentionner, Crowley voyait dans l'usage de la femme, mais aussi dans celui de drogues et de stupéfiants — associé ou non au premier — le moyen de provoquer des ouvertures ou des fractures dans la conscience ordinaire et d'établir des rapports réels ou évocatoires avec des entités suprasensibles. Un biographe de Crowley, Symonds, écrit : « Le sexe était devenu pour lui le moyen d'atteindre Dieu. C'était son véhicule de consécration... Il accomplissait l'acte sexuel non pour obtenir un soulagement émotionnel ou à des fins procréatrices, mais pour donner naissance à un courant nouveau, pour renouveler sa force... L'acte sexuel était à ses yeux un acte sacré et magique, un sacrement. *"A prolonged orgy in honour of the great god Pan — All in due order and proportion, very admirable"*. *Opus* était le nom qu'il donnait à l'acte sexuel, par référence à la notion hermétique de *"Grand Oeuvre"*, dans laquelle il faisait rentrer cet acte. Dans l'acmé de cet *Opus*, de l'expérience érotique, la rupture de niveau se produisant, parfois il "se retrouvait face à face avec les dieux" : *"Operation prolonged and intense : orgasm multiple... — The Gods clearly visualised and alive"* » [138].

Les rituels de magie sexuelle étaient parmi les plus secrets de l'organisation OTO (*Ordo Templi Orientis*) dont Crowley fut l'un des chefs. Ils sont contenus dans un manuscrit intitulé *Agapé - Liber C : the Book of the Sangraal*, dont nous n'avons pas pu prendre connaissance. Nous ne saurions donc affirmer s'il existait une correspondance entre les techniques tantriques et celles enseignées ou personnellement suivies par Crowley. Le régime de l'*âropa* tantrique, c'est-à-dire de l'évocation de présences réelles suprasensibles, semble toutefois avoir été envisagé. On lit en effet : « Elle connaît et aime Dieu en moi, non l'homme ; si bien qu'elle a vaincu le grand ennemi qui se cache derrière son nuage de gaz toxique, l'illusion » (l'illusion de l'individuation). A son tour, pour Crowley il s'agissait de saisir ce qui vit derrière les apparences mortelles et physiques de la femme et de se retrouver devant « une grande Déesse, étrange, perverse, affamée, implacable ». Il prétendait se servir de telle

136. *Ibid.*, p. 447, 448.
137. *Ibid.*, p. 450.
138. J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 135.

ou telle femme pour posséder cette Déesse [139]. Selon Crowley, chaque femme a une zone particulièrement sensible qui lui est propre, et sur laquelle il faut se concentrer : cela a peut-être valeur de détail technique. Quant aux hommes, Crowley leur conseille de ne pas oublier que « le seul devoir et plaisir doit être la prolongation. Ne faites pas attention si elle demande grâce, et fermement, mais doucement, supprimez toute lutte. Il y a plusieurs moyens pour arriver aisément à cela. Rappelez-vous surtout que si la personne, après plusieurs heures, était capable de bouger un membre, elle vous mépriserait ». Crowley précise cependant qu'il faut éviter toute brutalité, à moins que la femme elle-même, si elle est « de type plutôt vulgaire », le désire. Mais même dans ce cas, la brutalité « doit être apparente, non réelle » [140].

Tout cela n'en dit cependant pas très long, et il est assez ennuyeux que, d'un côté, Crowley ait eu des enfants, de l'autre qu'il soit question d'une *sex-magic* jusque dans un contexte homosexuel [141]. Au sujet du premier point, à moins que Crowley ait prétendu que dans la circonstance de la fécondation de ses compagnes il ait agi en initié et poursuivi le but des initiés, il y aurait une nette opposition avec le régime de l'étreinte initiatique, car celui-ci, nous l'avons vu à de nombreuses reprises, devrait exclure la solution procréatrice. Si l'on ajoute le second point, à savoir l'inclusion, même sporadique, de l'homosexualité dans la *sex-magic*, on a le sentiment qu'il s'agissait chez Crowley, plus que d'une véritable technique, d'une disposition personnelle innée, très particulière, en fonction de laquelle l'orgasme de l'étreinte (de même que l'effet de stupéfiants) en soi et pour soi menait à des ouvertures de la conscience sur le suprasensible. Il faudrait alors supposer quelque chose de semblable — une prédisposition psychique personnelle exceptionnelle — chez ses compagnes elles-mêmes. L'utilisation de celles-ci en tant que médiums lucides, voyantes, utilisation qui nous rappelle des pratiques qu'on rencontre chez Cagliostro comme chez Kremmerz, semble avoir été envisagée. Il est en effet question de femmes chez lesquelles un état érotique quasiment frénétique donnait lieu tout à coup, sans aucun signe apparent, « à un calme profond, difficile à distinguer d'une transe

139. *Ibid.*, p. 148.

140. *Ibid.*, p. 131.

141. Dans son *Esoteric Record*, Crowley affirme que la technique peut être soit hétérosexuelle, soit homosexuelle ; le recours à la femme serait même « plus dangereux pour le mage » et Crowley fait aussi allusion à la période de la grossesse. Mais aucune autre explication n'est fournie (cf. J. Symonds, *The Magic of A. Crowley*, Londres, 1958, p. 113). Au sujet de l'amour homosexuel, on peut seulement penser à la possibilité offerte par une forme occasionnelle d'ivresse qui peut naître chez des tempéraments anormaux, sans avoir de relation spécifique avec la métaphysique du sexe, la condition de la polarité bisexuelle faisant défaut (sur l'homosexualité, cf. *supra* § 18).

prophétique, qui faisait qu'elles commençaient à décrire ce qu'elles voyaient » [142].

Quoi qu'il en soit, la technique souvent indiquée est celle de l'excès : par le plaisir ou la douleur, le sexe ou l'ivresse, il faudrait parvenir à un état d'épuisement extrême, à la limite de ce qui est encore compatible avec la continuation de la vie [143]. Le poignard magique, employé de concert avec tout l'équipement traditionnel — signes, formules d'invocation, pentacles, vêtements, etc. — servait à symboliser la disposition de celui qui « est prêt à tout sacrifier » [144]. Dans le rituel secret de l'OTO appelé *De arte magica*, il est carrément question, au chapitre XV, d'une « mort dans l'orgasme » appelée *mors justi* [145]. La limite de l'épuisement ou de la frénésie et de l'ivresse était vue aussi comme le moment de la lucidité magique, de la transe clairvoyante chez l'homme ou la femme.

Que la magie sexuelle, pour ne pas conduire à la ruine et à la perdition, présuppose un renforcement particulier de la volonté et une ascèse *sui generis* — c'est une idée que Crowley lui-même admet malgré tout. Il prétend avoir goûté à tout, même aux choses qui répugnaient le plus à sa nature, affirme avoir défié la puissance de drogues qui auraient pu changer le cours de sa vie et frapper grièvement son corps. « Et pourtant j'ai dominé toutes les tendances de mon esprit et je me suis donné une morale plus sévère que toute autre au monde : malgré une liberté absolue par rapport à toute norme de conduite » [146]. Mais si Crowley sut terminer sa vie à l'âge de soixante-douze ans en pleine possession de ses facultés, il est établi que d'autres personnes avec

142. *Ibid.*, p. 110 ; *The Magic of A. Crowley*, cit., p. 147 sq.

143. J. Symonds, *The Magic of A. Crowley*, cit., p. 48, 130-131.

144. *Ibid.*, p. 205.

145. *Ibid.*, p. 131. Peut-être cela pourrait-il être mis en relation avec certaines choses affirmées par R. Schwaller de Lubicz — dans un livre sur l'érotisme mystique, toutefois rempli de divagations — au sujet de la « pratique de l'excès » : « Du besoin d'infini qui existe dans l'homme, il faudrait faire le sens de l'excès ». « A condition qu'il soit absolu, tout excès mène à la mystique ». L'orgasme sexuel proprement dit « est un excès de tension érotique... l'excès le plus naturel, *imposé* par la nature. Or, tout excès, quel qu'il soit, conduit à cette conscience [de l'infini], même s'il arrivait que son effet fût la mort. L'effet est secondaire. L'essentiel, c'est *ce qui advient dans la conscience d'un être qui sait que, s'il poussait une certaine chose à l'excès, cela pourrait lui donner la mort*. Si son acte est la conséquence d'une décision logique prise par lui-même, donc un acte absolument conscient accompli après mûre réflexion sur son propre désir d'extase... même si mort s'ensuivait l'acte ne serait pas moralement répréhensible. Dans ce cas, *il ne voudra pas la mort*, mais l'exaltation suprême, où il espère trouver l'annihilation de soi, de son égoïsme, de son être sexuellement fasciné » (*Adam l'homme rouge*, Paris, 1927, p. 170 sq., 184). Schwaller souligne aussi (p. 104) que le fait que l'homme ne parvienne pas à la mort dans l'étreinte, comme certains animaux, n'est pas une supériorité, mais une infériorité, une espèce d'« impuissance de sa capacité coïtale » — [passages retraduits d'après le texte italien — N.D.T.].

146. J. Symonds, *The Great Beast*, cit., p. 170.

lesquelles il fut en contact, et notamment des femmes, finirent dans des maisons de santé ou furent poussées au suicide : confirmation de ce que la tradition secrète enseigne sur les risques de la Voie de la Main Gauche.

Spécialement pour l'usage de stupéfiants (mais nous pourrions en dire autant pour l'usage de la femme), Crowley a d'ailleurs reconnu le danger de création d'un conditionnement dont, à la fin, on ne peut plus se débarrasser. Les drogues, dit-il, doivent être la nourriture des « hommes forts et royaux » [147], et d'eux seuls. Mais il est toujours possible que même ces hommes ne puissent plus se passer de cette nourriture : ici aussi, même s'il ne s'agit pas de se dissoudre et de se perdre dans des sensations voluptueuses et passives, mais d'un moyen d'établir des contacts avec le suprasensible, une dépendance analogue à celle des intoxiqués peut se produire d'une façon ou d'une autre [148]. Que chez Crowley, et peut-être chez quelques-uns de ses disciples, les effets des drogues aient été vraisemblablement apparentés à ceux des « boissons sacrées » de l'Antiquité ou des mélanges employés pour les expériences du Sabbat — au lieu de ressembler à ceux, purement subjectifs et profanes, qui sont les seuls auxquels on puisse désormais s'attendre chez la quasi totalité de nos contemporains — cela s'explique par une constitution personnelle tout à fait singulière, ainsi que par le cadre rituel et par un éventuel rattachement à quelque chaîne initiatique survivante. En raison de l'importance, déjà souligné, de ce facteur chez Crowley, ces aperçus succincts nous suffiront, le reste ne pouvant avoir de valeur doctrinale, mais relevant seulement de la phénoménologie purement individuelle.

60. — *Les présupposés de la* magia sexualis *opérative*

Il ne nous reste plus qu'à parler de la magie sexuelle au sens propre, c'est-à-dire « opératif » : de la possibilité d'agir sur les autres ou le milieu autrement qu'en fonction des lois physiques et des déterminismes matériels ou psychologiques aujourd'hui connus. Nous n'aborderons pas ici la question de savoir si cette possibilité est réelle ou non. Nous n'en

147. *Ibid*, p. 181, 186, 228.

148. Cf. S. de Guaïta, *Le temple de Satan*, Paris, 1891, p. 347, où l'auteur écrit que l'emploi coutumier d'une drogue comme la coca « dénoue, en l'homme, certains liens compressifs de sa nature hyperphysique — liens dont la persistance est pour le grand nombre une garantie de salut ». L'homme entre alors en rapport avec des êtres dont il ignorait l'existence. Guaïta ajoute : « Bref, un *pacte tacite* a été conclu ». A propos d'une drogue comme le haschisch il remarque avec raison qu'elle restitue à l'individu « cette ineffable puissance d'extérioriser sans effort tout ce dont il porte l'image en lui. Il semble que le verbe créateur lui soit rendu, tel qu'il le possédait avant son péché » (p. 361).

examinerons que les conditions dans l'idée de ceux qui ont admis la réalité de cette possibilité et qui ont utilisé des techniques fondées sur la sexualité.

Du point de vue métaphysique, étant admis que c'est le mystère du Trois qui tend à se réaliser dans l'*eros*, à savoir la réintégration de l'être indivis dans le mode d'existence conditionné par la Dyade, il n'y a pas loin de cette idée à la théorie du pouvoir magique. Sous cet angle, ce qui paralyse l'homme, c'est son existentialité brisée. La division des sexes est un mode particulier de manifestation du principe dyadique qui conditionne également la division entre esprit et nature, Moi et non-Moi. S'il y a entre tout cela une relation métaphysique ou une solidarité — et l'on a vu qu'un Scot Erigène n'hésitait pas à le reconnaître —, il peut aussi y en avoir une entre l'expérience de transcendance favorisée par la sexualité et un état non dual qui permette d'agir directement, de façon extranormale, sur le non-Moi, sur la trame extérieure des événements. Rappelons-nous que, dans la formulation classique, platonicienne, du mythe de l'androgyne, un pouvoir tel qu'il inspirait de la crainte aux dieux, fut attribué à cet être, avant qu'il fût brisé.

Cela, au point de vue métaphysique. Au point de vue psychique, les traditions magiques sont unanimes pour affirmer que toute action efficace d'ordre extranormal suppose un état d'exaltation, de « manie », ivresse ou extase active qui libère l'imagination de ses conditionnements physiques et met le Moi en rapport avec la paracelsienne « Lumière de la Nature », avec le substrat psychique de la réalité, où toute image ou tout verbe formulé acquerrait un pouvoir objectif. Or, puisque l'*eros* mène naturellement à un état d'exaltation de ce genre, on comprend que l'on ait pu passer de l'érotisme mystique ou initiatique à l'érotisme magique au sens propre. La dynamisation ou vitalisation exceptionnelle de l'imagination sous l'effet de l'*eros*, est un phénomène bien connu dans le domaine profane lui-même : nous en avons parlé en temps utile. D'une certaine façon et à un certain degré, une « fantaisie vivante et magique » agit dans tout amour. Nous ne devons donc pas nous étonner d'apprendre qu'une technique magique particulière se soit servie du sexe, en le soumettant à un régime spécial.

On comprendra sans peine pourquoi la documentation relative à cet ordre de choses est très mince ; quant à certaines formes déchues ou apparentées à la sorcellerie, comme celles attestées chez les primitifs, elles ne présentent guère d'intérêt pour nous ici. On peut, une fois de plus, tirer certaines références générales du tantrisme hindou. Il s'agit en l'espèce des *cakra* (littéralement : « roues »), c'est-à-dire de chaînes formées de couples d'hommes et de femmes qui se livrent ensemble à l'étreinte rituelle en adoptant une disposition circulaire. Au centre du cercle se tiennent le « Seigneur de la roue » — *cakrêçvara* — et sa compagne, pour

officier et diriger l'opération collective. Il est dit que pour exercer cette fonction, il faut être un adepte, avoir reçu l'initiation parfaite. Dans l'ensemble, il s'agit d'une évocation collective, partiellement orgiaque, de la déesse en tant que force présente à l'état latent dans le groupe qui opère. Cette force est activée par les différents couples, qui accomplissent les mêmes actions et visualisent les mêmes images, finissant par créer ainsi un tourbillon fluidique ou « psychique » utilisable en vue de l'opération. Tout cela est même rentré parfois dans un cadre de magie professionnelle, en tant que rite magique exécuté pour des tiers. Il arriva que des *cakra* tantriques fussent convoqués par des princes, en vue d'atteindre des objectifs spécifiques d'ordre profane, comme la propitiation de la réussite d'expéditions guerrières [149].

Nous n'avons aucun détail sur la procédure sexuelle adoptée dans des situations de ce genre. On ne sait donc pas si l'union sexuelle suivait ici son cours naturel comme dans les rites orgiaques collectifs, ou bien si elle suivait le régime de non émission de la semence comme dans les rites initiatiques ou, enfin, si, comme dans les opérations de magie collective en général, seul le chef de la chaîne accomplissait les opérations décisives avec sa compagne réservée, les autres participants devant simplement accumuler une force psychique et créer un *climax*.

Au sujet des conditions internes de la magie sexuelle, quelque chose de plus peut être tiré, avec une certaine marge de vraisemblance, de pratiques analogues qui se sont continuées jusque dans les temps modernes et au sein même de notre civilisation. Dans cette optique, nous disposons, avec le livre *Magia Sexualis* de Pascal Bewerly Randolph [150], d'un document significatif. Randolph a été, à la fin du XIXe siècle, une figure énigmatique d'écrivain et d'« occultiste ». Après avoir adhéré à la *Hermetic Brotherhood of Luxor*, organisation de type initiatique qui avait son siège à Boston, il fonda aux alentours de l'année 1870 son propre cercle, auquel il donna le nom d'*Eulis Brotherhood*. L'ouvrage mentionné plus haut aurait été rédigé après la mort de Randolph, à partir de notes manuscrites de celui-ci destinées à l'usage personnel des membres du cercle ; plus précisément, il s'agirait de la deuxième partie des enseignements réservés au second degré. *Magia Sexualis* a été traduit en français et présenté par Maria de Naglowska, personnage dont nous avons déjà parlé. Il y a lieu de supposer que le contenu de l'ouvrage a été déformé en plusieurs endroits à cause d'une interpolation et d'un arrangement partiel dus à Naglowska. Ce que ce livre comprend d'intéressant doit donc être séparé de nombreux passages sans fondement et même divagants, qui relèvent d'une culture d'ordre inférieur.

149. Cf. J. Woodroffe, *Shakti and Shakta*, cit., p. 583.
150. P.B. Randolph, *Magia Sexualis*, Paris [2], 1952.

Randolph commence par affirmer que « le sexe est la plus grande et la principale force magique de la nature ». Lorsqu'il écrit que « toutes les forces et puissances émanent de la féminité de Dieu » [151], nous retrouvons chez lui la théorie métaphysique bien connue de la Çakti. Un enseignement particulier concerne la polarité inversée des sexes : l'homme et la femme représentent respectivement le pôle positif et le pôle négatif sur le plan matériel et corporel, mais sur le plan mental la femme est le pôle actif, l'homme le pôle négatif. Il est même précisé que si l'organe sexuel est positif chez l'homme, négatif chez la femme, « la tête de l'homme, l'organe de ses manifestations mentales, est, au contraire, négative par rapport à la tête de la femme, qui est, elle, positive » [152]. Quelque chose de semblable a également été soutenu par de Guaïta ; en fait, ce qui est présenté ici sous une forme plutôt déviée, c'est un enseignement qui doit être rapporté, fondamentalement, à ce que nous avons dit sur la passivité, ou polarisation négative de l'homme lorsqu'il se trouve dans un état de désir extraverti, et sur la positivité du féminin dès lors qu'on envisage son pouvoir naturel subtil, attirant, suçant et « non agissant ». Tenant compte de cela, un écrit que nous avons déjà cité [153] voit dans l'inversion de la polarité et l'établissement d'une polarisation de l'homme face à la femme, y compris sur le plan spirituel et subtil, une condition essentielle de l'union sexuelle à finalités initiatiques. Parler de la tête, ainsi que le fait Randolph, comme de l'organe des « manifestations mentales », est en réalité impropre ; cela fait penser au seul domaine de la psychologie et de l'intellectualité, domaine qui n'entre pas en jeu ici et dans lequel, du reste, il est faux que l'homme soit polarisé négativement, la femme positivement et activement. C'est en fait la contraire qui se vérifie. L'inversion, la positivisation de la polarité négative masculine (changement auquel nous avons déjà associé le symbolisme de l'étreinte inversée), concerne les strates les plus profondes de l'être ; en termes extrême-orientaux, elle équivaut à la distillation du *yang* pur en soi. C'est à cela qu'il faut parvenir pour réaliser en mode occulte le précepte *non des mulieri potestatem animae tuae* au moment où l'on possède le corps de la femme. Bien que Randolph ne parle pas de cette condition, il est assez clair qu'elle est impliquée dans les qualités qu'il est, selon lui, nécessaire de posséder et de développer en vue de la *magia sexualis*.

La première de ces qualités est appelée en français « volancie » (volitisme) et dépend de la capacité de se dominer en toute circonstance, de vouloir de manière ferme et constante. Selon Randolph, « nous en trouvons l'exemple [l'analogie] dans la force irrésistible de la foudre, qui

151. *Ibid.*, p. 81-82.
152. *Ibid.*, p. 24.
153. Cf. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 373-374.

brise et brûle, mais ne se lasse pas ». « L'élève doit développer en lui-même cette force élémentaire — la *volancie* — qui est passive, car elle obéit à l'ordre de l'intellect, et froide, car elle est exempte de passion » [154].

La seconde qualité, qui sert en quelque sorte de contrepartie positive à la précédente, c'est le « décrétisme », la « qualité dictatoriale, la puissance positive de l'être humain, sans laquelle on ne peut faire aucun bien, ni aucun mal réels », « la capacité d'émaner des ordres péremptoires [en commençant par en donner à soi-même], tranquillement et sûrement, sans le moindre doute quant à l'obtention de l'effet voulu ». Nous avons déjà vu que, dans le tantrisme indo-tibétain, le *vajra*, terme qui signifie également « sceptre », est rapporté au principe masculin. On exige pour l'exercice de cette faculté que « l'imagination... soit absolument exempte de toute autre préoccupation, et qu'aucune émotion ne vienne influencer l'ordre » [155].

La troisième capacité à développer est le « posisme », consistant dans des attitudes, gestes ou poses du corps qui soient des incarnations, des expressions plastiques ou des signatures d'une pensée précise. Si l'on met de côté le néologisme et certaines exagérations, il s'agit en réalité ici de ce qui constitue en général le fondement de tout rituélisme sérieusement compris et qui a connu une expression typique dans la doctrine yoguique des *asâna* et des *mudrâ*, donc de postures spéciales du corps et des membres, auxquelles on n'attribue pas seulement une valeur symbolique, mais une valeur, concomitante, de fermeture de circuit de certains courants d'énergie subtile de l'organisme. Naturellement, la condition c'est que le geste « posé » soit « réalisé », que sa signification soit vécue, qu'il soit comme une objectivation initiale de celle-ci [156].

Cela mène à une dernière qualité, que Randolph appelle « *tirauclairisme* » : c'est le pouvoir d'évoquer et de formuler, avec le regard intérieur, des images bien nettes et stables.

Ce n'est pas le lieu de s'arrêter sur les détails de la magie des couleurs, des sons, des odeurs, avec leurs correspondances astrologiques et horoscopiques, détails qui sont fournis dans l'ouvrage sans que les sources apparaissent clairement. Passant aux opérations de magie sexuelle, Randolph affirme que, parmi les objectifs qu'on peut atteindre grâce à elles, il y a la réalisation d'un projet, désir ou ordre précis du pratiquant. Viennent ensuite : la provocation de visions suprasensibles (comme dans certaines des opérations faites par Crowley) ; la régénération de l'énergie vitale et le renforcement de la « puissance magnétique » (ce qui pourrait correspondre à l'un des buts que se proposent, on s'en

154. P.B. Randolph, *Magia Sexualis*, cit., p. 33, 34.
155. *Ibid.*, p. 38-39.
156. *Ibid.*, p. 41-49.

souvient, les pratiques taoïstes) ; la production d'une influence afin d'assujettir la femme à l'homme ou bien celui-ci à celle-là. Il est enfin question de « charges » de force psychique et fluidique qui pourraient être ainsi libérées afin de servir à « saturer » des objets ; cette dernière possibilité dépasse déjà largement les limites de tout ce qu'un homme d'aujourd'hui pourra jamais admettre.

Mais peu de précisions sont données au sujet du régime de l'union sexuelle à observer pour l'obtention de ces résultats ; et ces quelques aperçus ne sont même pas tout à fait convaincants. Il est naturel qu'on nous dise que « la volupté et le plaisir ne doivent pas en former le but principal » [157]. Toutefois, il est difficile de se représenter comment, dans un contexte de ce genre, l'on peut viser, au-delà du plaisir, à l'« union des âmes », étant donné que toute la situation sert de moyen en vue d'une fin, que celle-ci est un objectif concret et que la femme joue un rôle purement instrumental. On ne pourrait parler, au mieux, que d'une amalgamation fluidique. Nous lisons aussi que l'étreinte doit être considérée « comme une prière », l'objet de celle-ci devant être formulé et imaginé avec une grande netteté ; mais puisque la « volancie » et le « décrétisme » doivent intervenir [158], le choix du mot « prière » nous paraît pour le moins étrange. Décisif dans l'étreinte, à ce qu'il semble, serait le fait de « s'abîmer », pour s'élancer ensuite vers Dieu et toucher « en cet instant radieux », avec « toutes ses forces conjointes... la racine du sexe opposé ». Alors viendrait s'insérer l'acte magique. « Si l'homme et la femme imaginent le même objet, ou souhaitent la même chose, cela vaut mieux ; mais la prière d'un seul des deux est aussi efficace, car elle entraîne, dans le spasme amoureux, la puissance créatrice de l'autre ». Pour que la « prière » soit efficace, « il faut le paroxysme de tous les deux. Il faut aussi que l'instant *exudif* de la femme coïncide avec l'instant *expulsif* de l'homme, car ainsi seulement la magie s'effectue » [159]. Il est explicitement question de « l'instant où la semence de l'homme passe dans le corps de la femme, qui accepte ». Même si l'on met en garde contre l'apparition, à ce moment, de la « passion charnelle », de l'« instinct bestial » sous l'influence duquel « l'homme se suicide » [160], l'ensemble reste problémati-

157. *Ibid.*, p. 77.

158. *Ibid.*, p. 88 : « Au moyen du *décrétisme*, de la *volancie* et du *posisme*, accentuez votre désir à l'instant de l'éjaculation, et pensez énergiquement à la chose souhaitée avant, pendant et après l'acte ».

159. *Ibid.*, p. 77. On pourrait peut-être voir un parallèle hindou dans le *Tantrasara* (tr. Gnoli, Turin, 1960, p. 280-281), où il est question de l'union du *vîra* avec sa compagne : dans l'étreinte, « substanciés comme ils sont l'un de l'autre, ils coopèrent réciproquement au réveil de la puissance de Çiva, de la première énergie cinétique jusqu'à l'émission créatrice ».

160. *Ibid.*, p. 80.

que, car ces dernières instructions ne s'accordent pas avec la plupart des enseignements ésotériques authentiques que nous avons précédemment examinés ; dans ceux-ci, on l'a vu, la crise éjaculatoire de l'orgasme sexuel est considérée comme une syncope de toute l'expérience dans ses potentialités suprasensibles et comme un dangereux fléchissement.

A supposer qu'il faille admettre l'authenticité de ces instructions de Randolph, une seule possibilité se présente à la pensée : la force magique de la semence, de la *vîrya*, peut être séparée de la substance physique. Une fois l'énergie éveillée par l'embrassement de la femme, comme c'est en général le cas, l'insertion de la volonté, au moment liminal de l'orgasme, mènerait à la séparation ; la force virile magique se détacherait pour se fixer sur le plan de l'opération pré-établie, la semence émise dans la femme et captée par sa chair devenant alors une substance sans vie, privée de sa contrepartie hyperbiologique. En résumé, il y aurait division du pouvoir procréateur : celui-ci passerait du plan, fût-il sacralisé, de la génération (comme dans les formes rituelles de l'acte conjugal procréateur, connues des religions créationnistes, par exemple en Islam) à un autre plan, magique, au moment même où le déterminisme biologique éjaculatoire s'exercerait sans entraves. Il faut en outre tenir compte de la dynamisation et de la vitalisation extrêmes de l'imagination qui peuvent alors se produire, si l'on reste suffisamment présent à soi-même pour en faire usage. C'est là la seule façon de rendre intelligibles les indications de Randolph sur le régime de l'étreinte, à condition d'admettre, répétons-le, qu'elles aient été fidèlement reproduites dans l'ouvrage. Il faut du reste remarquer, en passant, que l'état d'union et de crise érotique simultanée chez l'homme et la femme ne peut éventuellement être interprété dans le sens d'un état procréateur que dans un tel contexte, et non sur le plan matériel dans le cas des unions sexuelles communes. On sait en effet — nous l'avons rappelé — qu'aucun état unitif de ce genre n'est indispensable à la procréation animale ; une fille frigide ou violée, n'ayant intérieurement vécu aucune espèce de fusion avec l'homme qui l'a possédée, peut être fécondée. De son côté, la biologie nous enseigne que la pénétration fécondatrice du spermatozoïde dans l'ovule peut se produire mécaniquement de nombreuses heures après l'orgasme du couple, pour ne pas parler de la fécondation artificielle.

Randolph présente plusieurs schémas de formes spéciales ou positions dans l'étreinte, correspondant à tel ou tel des objectifs que se fixe l'opération magique ; c'est vraisemblablement ici qu'entre plus spécialement en jeu le « posisme ». Dans le livre, cependant, tout se réduit à quelques aperçus génériques et fragmentaires. Pour notre part, seul nous importe le fait que ces prolongements, jusqu'à nos jours, d'anciennes traditions secrètes, sembleraient corroborer une hypothèse déjà soulevée : à l'origine, ou bien dans certains cas, plusieurs positions

dans l'étreinte que décrivent les traités d'érotique profane ou libertine, auraient eu aussi une signification rituelle et même magique.

Il est évident que les opérations de magie sexuelle réclament une qualification toute particulière et impliquent un dédoublement paradoxal : en effet, d'un côté un processus de dissolution et de fusion extatique avec la femme devrait se produire librement — processus engageant tout l'être et étant la condition de la réalisation de l'état non dual, donc aussi la prémisse de l'efficacité éventuelle de l'opération ; de l'autre, une espèce de deuxième Moi devrait être présent et vigilant, pensant à tout autre chose, fixé sur l'image répondant au but à atteindre, à l'objet de la « prière magique ». Mais puisque cet objet peut aussi être tout à fait profane, on en vient à se demander s'il est vraiment intéressant d'y subordonner ce que l'expérience en soi, vécue dans une autre perspective, pourrait donner.

Pour revenir à Randolph, celui-ci considère, en fonction de certains buts particuliers, une période de préparation de sept jours, suivie d'une période opérative de quarante et un jours, durant laquelle le rite doit être accompli tous les trois jours [161]. Il faut préparer une atmosphère adéquate. La femme doit dormir dans une chambre à part ; il ne faut pas la voir trop souvent, il est même préférable de ne la voir que lorsqu'un état de vibration magnétique se sera allumé chez les deux partenaires. Après chaque opération, la femme « doit s'éloigner sans mot dire », ce qui confirme le rôle purement instrumental qu'elle joue dans ce contexte.

Randolph conseille, pour finir, de se garder « des succubes et des incubes, qui reflètent vos vices et vos désirs cachés » ; car on peut devenir, de façon irrémédiable, leur esclave [162]. Nous avions déjà rencontré chez Kremmerz un avertissement analogue, et d'autres auteurs nous parlent de « pactes tacitement signés ». Mais le plus grand danger ne dépend pas, en réalité, des « vices » et des « désirs ». Il doit plutôt être mis en relation avec le fait que, dans des expériences de ce genre, des dénudations et objectivations de la force élémentaire du sexe, polarisée de telle ou telle façon, se produisent ; pour celui qui s'adonne à ces pratiques, une situation de passivité entraîne un phénomène d'obsession, la destruction de la personnalité, nous sommes tenté de dire de l'« âme » au sens quasi théologique. Dans des cas de ce type, en effet, des couches beaucoup plus profondes de la personne que celles atteintes dans l'amour profane lorsqu'un homme se retrouve « fou d'amour » pour une femme (ou vice versa) et glisse pour elle (pour lui) vers la ruine et la mort, sont touchées ou activées.

161. *Ibid.*, p. 86-89.

162. *Ibid.*, p. 210. Toutefois, l'auteur songe surtout, ici, aux pratiques avec le « miroir magique ».

CONCLUSION

Le sexe est la « plus grande force magique de la nature » ; une pulsion y agit, qui reflète le mystère de l'Un, même lorsque tout ou presque, dans les relations entre homme et femme, se dégrade en accouplements animaux, s'affadit ou se disperse dans un sentimentalisme mièvre et idéalisant ou dans le régime domestiqué des unions conjugales socialement autorisées. La métaphysique du sexe subsiste jusque dans les cas où, à considérer la misérable humanité et la vulgarité d'innombrables amants d'incalculables races — masques et individuations sans nombre de l'Homme Absolu en quête de la Femme Absolue à travers une aventure échouant sans cesse dans le cercle de la génération animale —, il est difficile de vaincre un sentiment de dégoût et de révolte, au point qu'on serait tenté d'accepter la théorie biologique et physique qui fait dériver la sexualité humaine de la vie des instincts et de la simple animalité. Pourtant, si quelque reflet d'une transcendance *vécue* se manifeste involontairement dans l'existence ordinaire, cela se produit grâce au sexe et, quand il s'agit de l'homme commun, *seulement* grâce au sexe. Dans cette optique, ceux qui vont plus loin, ce ne sont pas ceux qui s'adonnent à des spéculations, à des activités intellectuelles, sociales ou « spirituelles », mais uniquement ceux qui s'élèvent jusqu'à une expérience héroïque ou ascétique. Pour l'humanité commune, seul le sexe procure, fût-ce dans le ravissement, le mirage ou l'obscur traumatisme d'un instant, des ouvertures au-delà des conditionnements de l'existence purement individuelle. C'est là le vrai fondement de l'importance, que nulle autre pulsion n'égale, que l'amour et le sexe ont eue et auront toujours dans l'existence humaine.

Nous pouvons conclure par ces mots la présente étude. Nous sommes bien conscient de ses lacunes, spécialement pour ce qui concerne la phénoménologie de l'amour sexuel profane, normal et « anormal », au sujet de laquelle seul un spécialiste correctement orienté — le psychiatre, le neurologiste, le gynécologue — aurait pu recueillir des matériaux plus riches pour corroborer ultérieurement de nombreuses choses qui, dans ces pages, ont été simplement esquissées. Malgré tout, nous estimons que

l'objectif principal que nous nous étions fixé a été atteint : donner l'impression d'un ensemble ayant des dimensions également métaphysiques et hyperphysiques, dans lequel tout ce qu'on connaît ordinairement sur l'amour et la sexualité doit être inséré, dès lors qu'on en veut saisir l'aspect le plus profond.

On l'a vu, pour parvenir à cela nous avons dû pénétrer dans deux domaines inusités : dans celui d'expériences liminales que beaucoup seront tentés d'exclure du cours « sain et normal » de toute expérience érotique, et dans le domaine des enseignements secrets, des mythes, des traditions cultuelles et rituelles appartenant à des cultures éloignées de nous, dans l'espace ou dans le temps. Seul cet ensemble nous a permis de réunir les éléments nécessaires pour expliquer la partie par le tout et pour tirer du supérieur la clé indispensable à la compréhension de l'inférieur. C'est pourquoi l'étude de ces deux domaines, du second spécialement, a pris dans l'économie de notre travail la place la plus importante ; nous nous y sommes engagé sans nous préoccuper de l'impression d'étrangeté, voire de bizarrerie et d'extravagance, qu'en auront éventuellement retirée certains lecteurs.

En réalité, au sujet de ce qui présente un caractère apparemment « anormal », nous avons déjà dénoncé dans notre Introduction l'erreur consistant à prendre pour « normal » ce qui figure dans le plus grand nombre de cas. Il faut en fait considérer comme « normal », au sens rigoureux du terme, ce qui est typique, ce qui n'a rien à voir avec la quantité ou la plus grande fréquence, parce qu'en règle générale on ne le rencontre que très rarement. Dans le même sens, un homme parfaitement sain, bien bâti, ayant tous les traits morphologiques du type idéal, est empiriquement une apparition exceptionnelle, mais n'est pas pour autant « anormal » ; c'est précisément lui, au contraire, qui atteste la normalité. La même idée doit donc être appliquée à certains aspects de l'*eros*, de l'amour et de la sexualité qui, même lorsqu'ils sont réputés possibles, semblent aujourd'hui, aux yeux de la plupart des gens, anormaux et exceptionnels, donc tels qu'il n'est pas nécessaire, pratiquement, d'en tenir compte. Mais, de nouveau, d'un point de vue d'ordre supérieur, les critères peuvent être intervertis : l'anormal (le typique) est le normal, et le normal (ce qu'on rencontre ordinairement le plus) est l'anormal.

Cette considération trouve une application particulière lorsqu'on compare les formes de sexualité aujourd'hui universellement répandues aux horizons différents que nous a ouverts l'étude d'autres époques et d'autres cultures. L'homme moderne a pris l'habitude de juger normale sa civilisation, donc aussi de juger normal l'ensemble des comportements qui la caractérise le plus. Il n'a aucun doute sur le fait que toute autre culture et toute autre forme donnée dans le passé à l'existence doivent être mesurées à l'aune de ce qui lui est aujourd'hui familier. A l'égard du sexe

également, tant qu'on se fera une idée tout à fait déformée et mutilée de ce qui est « normal » et « réel », on restera prisonnier de cette singulière infatuation. En effet, comme dans tout domaine présentant un intérêt spirituel, dans celui de la sexualité et de l'amour ce que l'on met presque exclusivement en relief, de nos jours et à l'époque moderne en général, présente un caractère régressif. A cette moderne « démonie du sexe » dont nous avons parlé dans l'Introduction, correspondent en général les formes d'une sensualité en voie de primitivisation, affadie ou bien confinant à la névrose et à la corruption la plus banale. D'où le niveau de la littérature sexologique, érotique et cryptopornographique contemporaine, ainsi que de tant de livres qui se voudraient des ouvrages de vulgarisation et des guides de la vie sexuelle. Or, ce changement et cet élargissement de perspective auxquels nous avons voulu contribuer dans nos autres ouvrages consacrés à d'autres sujets, ont également inspiré la présente étude, sous l'un de ses principaux aspects, à savoir le domaine de l'*eros* et de la sexualité. De même que le monde traditionnel et ce qui s'est conservé de lui jusqu'à des temps relativement récents dans des civilisations différentes de celle de l'Occident moderne, connaissait une image de l'homme infiniment plus complète que l'image moderne — car ne se limitant pas à la matérialité, à la « psychologie » et à la physiologie —, de même, le sexe fut envisagé par ce monde dans son intégralité, ses potentialités et ses contenus supérieurs furent étudiés et activés. Et l'on ne peut arriver à une compréhension effective, c'est-à-dire génétique, des formes mêmes auxquelles s'est aujourd'hui réduite la sexualité et, en général, des formes accessibles à la grande majorité des types humains les moins différenciés — formes que nous pourrions appeler sans hésiter des sous-produits du sexe — que si l'on se réfère aux catégories, aux connaissances et aux expériences du monde traditionnel.

Telles sont les perspectives qu'a voulu ouvrir cet essai, en se proposant simplement un élargissement du savoir : donner l'impression que ce qu'on a l'habitude d'observer et de rencontrer, pratiquement sans exception, autour de soi, au point que cela finit par apparaître normal et évident, n'épuise pas toute la question ; et faire comprendre que les théories sexologiques courantes, notamment celles influencées par le biologisme évolutionniste ou par les idées fixes psychanalytiques, n'effleurent même pas ce qui importe le plus. Si le fait de parler d'une métaphysique du sexe ne semblait plus au lecteur une extravagance, ce serait déjà beaucoup. En outre, quelques-unes des choses que nous avons affirmées pourront servir à certaines personnes plus qualifiées et plus différenciées pour une clarification de leurs problèmes et expériences propres.

Au sujet du domaine du *sacrum* sexuel et de tout ce qui a été examiné, spécialement dans le dernier chapitre, en fait d'enseignements

secrets, le lecteur se sera peut-être convaincu qu'un tel ordre de choses est possible, puisque attesté par des traditions souvent pluriséculaires et concordantes. Bien que nous ayons mentionné certains prolongements jusqu'à nos jours de ces traditions, faire plus qu'en prendre connaissance, est exclu pour la quasi totalité de nos contemporains ; on peut peut-être en dire autant des domaines de frontière de l'*eros* profane lui-même, sur lesquels nous nous sommes souvent arrêté. Désormais, l'homme est différent, l'atmosphère est différente, on ne peut pratiquement compter que sur des cas exceptionnels.

Quoi qu'il en soit, comme nous l'avons dit au début, reprenant ainsi ce que nous avions écrit en d'autres circonstances et dans d'autres contextes sur l'intérêt qu'il y a à mettre en relief tel ou tel aspect de la conception non moderne de la vie et des comportements qui en dépendent, c'est déjà beaucoup que d'avoir le sens des distances, ne serait-ce que pour se rendre compte de l'état où l'on se trouve aujourd'hui. Au sujet de la sexualité également, la redécouverte de sa signification première, la plus profonde, et l'utilisation de ses potentialités supérieures, sont fonction de la réintégration éventuelle de l'homme moderne, de sa capacité de se relever et de sortir des bas-fonds psychiques et spirituels où il a été conduit par les mirages de sa civilisation matérielle. Car, dans ces bas-fonds, c'est le sens même du fait d'être vraiment homme ou femme qui est destiné à s'effacer ; le sexe ne servira alors qu'à mener encore plus bas. Même en dehors de ce qui concerne les masses, le sexe, réduit à son contenu de simple sensation, ne sera qu'un calmant illusoire, sombre, désespéré pour l'angoisse et le dégoût existentiels de ceux qui ont emprunté une voie sans issue.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Premier chapitre
EROS ET AMOUR SEXUEL

Deuxième chapitre
MÉTAPHYSIQUE DU SEXE

Appendice du deuxième chapitre

Troisième chapitre
PHÉNOMÈNES DE TRANSCENDANCE DANS L'AMOUR PROFANE

Appendices du troisième chapitre

Quatrième chapitre
DIEUX ET DÉESSES, HOMMES ET FEMMES

Cinquième chapitre
SACRALISATIONS ET ÉVOCATIONS

Initialement paru en 1958, *Métaphysique du sexe* est un livre singulièrement intemporel qui n'a pas d'équivalent à notre époque. Il a pour objet l'étude de ce que signifient, d'un point de vue absolu, les sexes et les relations entre les sexes. Il vise aussi à cerner tout ce qui, dans l'expérience amoureuse, mène à un changement de niveau de la conscience ordinaire et à un certain dépassement des conditionnements du Moi individuel. Pour l'auteur, les potentialités les plus élevées de l'*eros* sont passées, à l'époque moderne, par suite d'une régression et comme par atrophie, à l'état latent. Il s'agit de les redécouvrir, notamment pas l'analyse des expressions constantes du langage des amants et des formes récurrentes de leur comportement.

S'appuyant sur l'ontologie et l'anthropologie « traditionnelles », Evola affirme que les sexes existent d'abord en tant que principes transcendants, antérieurs et supérieurs à l'humain. La clé du sens ultime de l'*eros* doit donc être cherchée dans l'univers du mythe, du sacré, des hiérogamies, et la psychologie de l'éternel masculin et de l'éternel féminin ne s'explique qu'à la lumière de l'ontologie. A travers l'*eros* se manifeste le besoin irrépressible de l'homme d'échapper à sa finitude, comme l'enseignent le mythe de l'androgyne et celui de Poros et de Pénia. En reprenant conscience de la primordialité métaphysique du sexe, l'homme occidental pourra sortir de ses bas-fonds psychiques et spirituels, où c'est le fait même d'être homme ou femme qui est destiné à s'effacer.

Cette nouvelle traduction intégrale comprend un appendice sur l'homosexualité et un index des auteurs cités, qui ne figuraient pas dans les éditions précédentes.

Julius Evola, né à Rome en 1898, y est mort en 1974, quelques années après avoir été redécouvert dans le cadre de la « contestation globale ». Parti de l'avant-garde littéraire et artistique (du dadaïsme plus précisément) ainsi que de l'œuvre de Nietzsche, il a suivi un itinéraire complexe et singulier, qui l'a mené, notamment sous l'influence de René Guénon, vers la défense et l'illustration des civilisations et doctrines traditionnelles. Outre des ouvrages de critique des temps modernes aussi importants que Révolte contre le monde moderne *et* Chevaucher le tigre, *on lui doit plusieurs essais sur différentes doctrines traditionnelles d'Orient* (La Doctrine de l'Éveil, Le Yoga tantrique) *et d'Occident* (La tradition hermétique, Le mystère du Graal).

Editions L'Age d'Homme
5 rue Férou
75006 Paris

ISBN : 2-8251-2407-9



Guy Trédaniel Editeur
19 rue Saint-Séverin
75005 Paris

ISBN : 2-84445-686-3

